

PEDRO LOPEZ-GONZALEZ

SUMARIO: 1. San Agustín.—2. El misterio eucarístico en el siglo IX: Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie.—3. Siglo XI: Berengario de Tours y Lanfranco de Bec.—4. Ivo de Chartres.—5. Aparición de la expresión *res et sacramentum* en la Teología sacramentaria: a) Escuela de Laon; b) Hugo de San Víctor; c) *Summa Sententiarum*.

En las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX surge de una manera particularmente intensa el sentido de la historia en la Teología: la convicción de que es necesario conocer el desarrollo histórico del contenido de los dogmas, para mostrar que una doctrina se halla en las fuentes de la revelación. Por lo que se refiere a la Teología sacramentaria, aspecto que ha ocupado buena parte de la atención, poseemos actualmente estupendas monografías sobre la Historia del dogma<sup>1</sup>. A pesar del esfuerzo, verdaderamente notable, por rastrear los orígenes y evolución de tantas nociones teológicas acerca de los sacramentos, hay una cuestión que no ha encontrado todavía una respuesta satisfactoria: ¿cuál es la génesis de la expresión *res et sacramentum*? ¿Qué razones movieron a los teólogos a distinguir, primero en el sacramento de la Eucaristía, este elemento intermedio entre el signo y la gracia sacramental? ¿Quiénes fueron los autores implicados en este proceso, que está ya consolidado a mediados del siglo XII? Estas son las cuestiones que estudiamos a continuación, y a las que deseamos dar una respuesta.

En el artículo del *Dictionnaire de Théologie Catholique* dedicado a Hugo de San Víctor, publicado en 1922, Vernet afirmaba que la distinción a la que nos referimos era introducida en la *Summa Sententiarum*<sup>2</sup>. Aunque ya en esa época se conocían abundantes có-

1. Cfr. J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte, IV, 1 a), Friburgo 1980.

2. Cfr. F. VERNET, *Hugues de Saint-Victor*, en DTC 7,266; Cfr. J. DE GHEL-LINCK, *Eucharistie au XII<sup>e</sup> siècle en Occident*, en DTC 5,1270.

dicen de obras anteriores a ese tratado, que habrían hecho matizar dicha afirmación (me refiero especialmente a las obras del círculo de Laon), es comprensible que se diera por buena, ya que las recopilaciones de sentencias y cuestiones de la escuela de Laon requieren un estudio más detallado.

Sin duda ha sido Doronzo quien más se ha interesado por la noción *res et sacramentum* pero, con relación a la génesis de la misma, sus artículos sólo son un esbozo<sup>3</sup>. Landgraf, al escribir la Historia de los dogmas en la alta escolástica, sólo se refiere a nuestra cuestión de modo tangencial<sup>4</sup>, y en ningún caso se plantea el origen histórico.

Uno de los resúmenes más completos que se han publicado sobre el tema lo constituyen unas páginas escritas por Leeming<sup>5</sup>, donde expone maravillosamente la influencia de San Agustín, de los teólogos de la época carolingia (principalmente Pascasio), y de la controversia entre Berengario y Lanfranco en lo que se refiere al origen de la expresión *res et sacramentum*. Ahora bien, se echa en falta un desarrollo más completo de esta etapa, así como una clara referencia al momento conclusivo que tiene lugar en la primera mitad del siglo XII con la síntesis de la escuela de Laon y Hugo de San Víctor principalmente.

Debemos mencionar asimismo una valiosa aportación de Hödl<sup>6</sup>. Este autor, además de recoger algunos textos interesantes de ciertas obras pertenecientes a la alta escolástica, establece una comparación entre la doctrina de San Agustín y la escolástica incipiente acerca del *sacramentum* y la *res*. Pero no muestra el camino completo por el que se llega al nacimiento de la expresión *res et sacramentum*.

Además de aportar luz a un capítulo de la Teología sacramenta-

3. Cfr. E. DORONZO, *Originis et evolutionis doctrinale de «re et sacramento» brevis delineatio*, en *Revue de l'Université d'Ottawa* 3 (1934) 213-215. Los artículos posteriores de este autor no se refieren al origen de la expresión. Aunque sólo constituyen un bosquejo de nuestra cuestión, no podemos dejar de citar también los artículos de I. BONETTI, «*Res et sacramentum*» nella concezione tomista dei sacramenti, en *Divus Thomas* (Pi) 29 (1952) 228-230 y R. MASI, *La struttura dei sacramenti: «sacramentum tantum», «res et sacramentum», «res tantum»*, en *Divinitas-Miscellanea André Combes* IV (1968) 199-203.

4. Cfr. A. M. LANGRAF, *Dogmengeschichte der Früscholastik*, III/1, pp. 15, 116, 120, 228; III/2, pp. 169-172, 194, 196, Ratisbona 1954-55.

5. Cfr. B. LEEMING, *Principles of sacramental theology*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres 1960, pp. 251-258.

6. Cfr. L. HÖDL, «*Sacramentum et res*» Zeichen und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum fröhscholastischen Eucharistietraktat, en *Scholastik* 38 (1963) 161-182.

ria, pensamos contribuir también con este trabajo, a esclarecer una cuestión sobre la que se ha escrito abundantemente en los últimos años: nos referimos a la *res et sacramentum* de la Penitencia<sup>7</sup>.

## 1. SAN AGUSTÍN

Es sabido que, hasta San Agustín, los escritores eclesiásticos emplean indiferentemente los términos *mysterium* y *sacramentum*, con acepciones variadas, sobre todo para designar ritos santificadores o misterios divinos. El término *sacramentum* lo toma el obispo de Hipona de los teólogos africanos que le preceden<sup>8</sup>, empleándolo como ellos más a menudo en el sentido de un rito misterioso —y simbólico— que en el de misterio escondido de la divinidad, que era el sentido que privaba en su maestro San Ambrosio.

Debemos comenzar nuestro estudio analizando la doctrina de San Agustín sobre el *sacramentum* porque, como se verá, para entender la génesis de la expresión *res et sacramentum*, así como su significado preciso, es necesario remontarse hasta él pues en sus obras se encuentra ya en germen. La razón es clara: las nociones relativas a los sacramentos que utilizan los teólogos del siglo XII —momento en que surge esta terminología— pretenden situarse en continuidad con la teología sacramentaria del obispo de Hipona.

### a. Concepto de sacramento

Antes de San Agustín la idea de *signo eficaz* no fue expuesta por los Padres de una manera suficiente, más que para el Bautismo y la Eucaristía. En cierta medida, el mismo pensamiento es aplicado a la Confirmación. De los demás sacramentos hablan con menos claridad

El obispo de Hipona contribuirá de modo decisivo a desarrollar la noción de *signo eficaz*, distinguiendo en el sacramento dos elementos: uno visible (*sacramentum*), y otro invisible (*virtus sa-*

7. Un resumen de las publicaciones sobre este tema se encuentra en P. ADNÈS, *La penitencia*, Madrid 1981, p. 207, n. 5.

8. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Lovaina 1924; C. COUTURIER, «*Sacramentum*» et «*Mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin, *Études agustiniennes*, Th. 28, París 1953, pp. 161-332.



*cramenti*). «En su acepción más restringida, escribe Pourrat, el sacramento agustiniano es un signo sagrado que evoca la idea de una cosa religiosa de la que es imagen; este signo es un elemento material; a este signo está ligado el don espiritual, destinado a santificar al hombre; la causa eficiente del sacramento, es decir, lo que hace de un elemento material el signo de una realidad espiritual y lo que une a este elemento el don de la realidad espiritual significada, es la fórmula de bendición del ministro»<sup>9</sup>.

Aquí están expresadas de forma concisa las líneas fundamentales del pensamiento agustiniano acerca de los sacramentos de la Nueva Ley que, junto con la institución de los mismos por Jesucristo, delimitan las ideas esenciales del concepto agustiniano.

Pero estas palabras pueden inducirnos a un error: identificar la *virtus sacramenti*, con la realidad significada por el *sacramentum*, como parece insinuar Pourrat. Si queremos expresar fielmente el pensamiento de San Agustín se impone una distinción de tres realidades: el *sacramentum*, la realidad significada por él (*res sacramenti*) y el efecto del mismo (*virtus sacramenti*)<sup>10</sup>. Nuestra intención no es describir la doctrina tan rica de San Agustín sobre los sacramentos, sino apuntar las nociones que se relacionan directamente con el origen de la expresión *res et sacramentum*.

### b. *Virtus sacramenti*

Esta expresión es utilizada por el obispo de Hipona cuando se refiere a la eficacia del sacramento, y representa una realidad algo flexible, de forma que, traspasada al lenguaje teológico actual, puede aplicarse tanto a la gracia producida por el sacramento, como a la «virtud» que éste posee para alcanzar su fruto. En unos casos es sinónimo de santificación e incluso de la gracia misma<sup>11</sup>; en otros, hace referencia a la virtud divina que acompaña al rito, virtud espiritual que no pueden manchar los ministros indignos<sup>12</sup>.

9. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 4.<sup>a</sup> ed., París 1910, p. 21.

10. Pourrat identifica la *virtus sacramenti* con la *res sacramenti* en San Agustín (o.c., p. 24). Cfr. H. M. FERET, «*Sacramentum. res*» dans la *langue theologique de S. Augustin*, en *Rev.sc.phil. et theol.* 29 (1940) 232, 241-243.

11. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* 3,84 PL 34,713; «*Gratia, quae sacramentorum virtus est*» (Idem, *Enar. in Ps.* 77,2 PL 36, 983-984).

12. «Sacramento suo (sc. baptismo) divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium» (SAN AGUSTÍN, *De bapt. contra Donat.* 3,10,15 PL 43,144); cfr. *In Ioan. evang. tract.* 5,15 PL 35,1422.



Esto, sin embargo, no quiere decir que el sacramento esté desprovisto de significación con respecto a la gracia: *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est*<sup>13</sup>. Aquí el sacramento, para quien lo celebra con fe, comporta una gracia simbolizada por el misterio mismo que se conmemora. Pero se ve también que lo simbolizado en primer término no es lo que se recibe sino la *res sacramenti* que se conmemora.

En el primer sentido se expresa San Agustín en el célebre comentario al Evangelio de San Juan. Explicando las palabras del Señor: «vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron» (Io. 6,49), se pregunta: «¿Por qué comieron, y murieron? Porque sólo creían lo que veían: lo que no veían no lo entendían»; es decir, el maná no era malo, pero no recibían el fruto espiritual por sus malas disposiciones. Por eso afirma más adelante de los que lo recibían bien dispuestos: «Comieron allí muchos que agradaron al Señor, y no murieron. ¿Por qué? Porque la comida visible la entendieron espiritualmente, la comieron espiritualmente, la gustaron espiritualmente»<sup>14</sup>. El obispo de Hipona emplea este argumento para señalar que, en la Eucaristía, mientras unos reciben sólo el sacramento, otros obtienen también la gracia, por sus buenas disposiciones. Y concluye: «También hoy recibimos el alimento visible: *sed aliud est Sacramentum, aliud virtus Sacramenti*»<sup>15</sup>.

Es claro que San Agustín llama *sacramentum* al signo, y *virtus sacramenti* al fruto del sacramento, la gracia. Y se refiere a que unos reciben el Cuerpo de Cristo pero sacramentalmente, no espiritualmente; es decir, no reciben la gracia. Por eso, aunque no lo mencione explícitamente, San Agustín entiende que entre el *sacramentum* y la *virtus sacramenti* se encuentra el Cuerpo de Cristo.

Por lo que concierne al sacramento del Bautismo, distingue tres tipos de sujetos. En primer lugar, los que se acercan con las debidas disposiciones, que reciben el sacramento y su efecto, el perdón

13. SAN AGUSTÍN, *Epist.*, 55,1,2 PL 33,205.

14. SAN AGUSTÍN, *In Ioan. evang. tract.*, 26,11 PL 35,1611.

15. *Ibid.* En el mismo sentido que venimos comentando, se encuentra otro pasaje de San Agustín donde pone de manifiesto que los sacramentos pertenecen a la categoría de signos, pero no se agotan significando sino que tienen además efecto espiritual: *Ista (panis et calix) ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur et aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituales* (Serm. 272 PL 38,1246). Además, obsérvese que ese *quod intelligitur* no es el mismo fruto sino algo que lo produce, por tanto se insinúa un elemento intermedio.

de los pecados <sup>16</sup>. Hay otros, que reciben el *sacramentum* y no la *virtus sacramenti*, como los falsos hermanos y los bautizados por herejes <sup>17</sup>. Por fin, están los que padecen el martirio (bautismo de sangre); éstos no reciben el sacramento pero sí su fruto, el perdón de los pecados <sup>18</sup>.

En estos pasajes, los elementos en juego son solamente dos: el rito exterior (*baptismus*, que es *ablutio sacro fonte*), y el efecto del sacramento (que describe San Agustín con los términos de *mors peccati*, *dimissio peccati*, *ipsa gratia*, *virtus baptismi*). Los dos elementos a que nos referimos pueden recibirse juntos —al acercarse al Bautismo con las debidas disposiciones— o separados: sólo el rito externo —cuando no se está bien dispuesto—, o sólo la gracia, en el caso del martirio.

Sin embargo, nos parece que San Agustín no se refiere únicamente al rito externo, porque él asimila la recepción del sacramento al *carácter* militar, que permanece en el soldado de forma inadmisable, aunque deserte; mientras que el rito exterior es momentáneo y pasajero. Por esta razón el Bautismo es irrepetible <sup>19</sup>. Si no se puede repetir el Bautismo es porque da una «cierta consagración», y la da en cualquier caso, aun en aquellos que lo reciben con óbice y, por tanto, no obtienen la gracia. Tal «consagración» no es evidentemente el rito externo, compuesto de materia y forma, sino consecuencia del *carácter*. Aquí está implícito este tercer elemento, que no encontramos ahora porque San Agustín enfoca su doctrina del carácter desde otro punto de vista <sup>20</sup>.

16. «A parvulo enim recens nato usque ad decrepitem senem, sicut nullus est prohibendus a Baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in Baptismo» (SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 43 PL 40,253).

17. «Et cum essent omnia communia sacramenta, non communis erat omnibus (iudaeis) gratia, quae sacramentorum virtus est. Sicut et nunc... commune est lavacrum regenerationis; sed ipsa gratia... non communis est omnibus. Nam et haeretici habent eundem Baptismum, et falsi fratres in communione catholici nominis» (SAN AGUSTÍN, *Enar. in Ps. 77,2* PL 36, 983-984).

18. «Quicumque non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte Baptismatis» (SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 13, 7 PL 41,381).

19. «Utrumque sacramentum est —escribe San Agustín refiriéndose al Bautismo y al Orden— et quadam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica (Ecclesia) utrumque non licet iterari» (SAN AGUSTÍN, *Contra epist. Parm.*, 2,13,28 PL 43,70).

20. Cfr. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel*, 2.<sup>a</sup> ed., París-Lovaina 1958, pp. 37-41.



### c. *Res sacramenti*

En su obra *De doctrina christiana*, San Agustín se propone manifestar el método que debe seguirse para la interpretación de la Sagrada Escritura. Para esto parte de un principio que, en sí mismo, es independiente de la aplicación teológica que se haga de él: *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*. Tomando como base este principio, observa que todo signo es una *res*, aunque no toda *res* es necesariamente signo<sup>21</sup>. Más adelante afirma que el signo, es una cosa que además de la imagen que imprime en los sentidos evoca en el pensamiento otra realidad<sup>22</sup>.

A la categoría de los signos pertenecen los hechos y signos divinamente revelados en las Escrituras. Tanto los signos y hechos del Antiguo Testamento, como los del Nuevo, simbolizan el misterio central de Cristo. Precisamente los signos que se refieren a realidades divinas se denominan *sacramenta*<sup>23</sup>. *Sacramenta* pueden ser los meros hechos históricos que son sólo objeto de conocimiento; que Dios haya terminado la obra de la creación el sexto día, el diluvio, las aguas del mar Rojo o la vara de Moisés, son *sacramenta* o *signa*. Pero, con más frecuencia, designará como sacramentos realidades de tipo práctico, bien de la Antigua, bien de la Nueva Ley, que tienen a Cristo como centro<sup>24</sup>. Lo que distingue a los sacramentos de los otros signos es su semejanza con la *res* significada, hasta el punto

21. «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi caetera. Sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent; neque ille lapis quem Jacob sibi ad caput posuerat; neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intelligitur quod appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est... non autem omnis res etiam signum est» (SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 1,2 PL 34,19-20).

22. «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» (*Ibid.*, 2,1 PL 34,35).

23. «Nimis autem longum est, convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 138,7 PL 33,527). Para conocer el sentido que da San Agustín al término *sacramentum* en todos sus pasajes, cfr. C. COUTURIER, o.c., especialmente pp. 189-255.

24. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De div. quaest.*, 83,57,3 PL 40,42; *De Catech. rud.* 18,32 PL 40,344; *Ibid.* 20,34, col. 335. «Proinde prima sacramenta quae observabantur et celebrabantur ex lege praenuntiativa erant Christi venturi» (SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* 19,13 PL 42,355), «Aliis sacramentis praenuntiari Christum cum venturus esset, aliis cum venisset anuntiari oportuisse» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 138,8 PL 33,528). Cfr. P. CAMELOT, «*Sacramentum*». *Notes de théologie sacramentaire augustinienne*, en *Rev. Thom.* 57 (1957) 445-446.



de que con frecuencia los sacramentos toman el nombre de la *res* que significan<sup>25</sup>.

Basados en estos principios, que no agotan la doctrina sacramental de San Agustín, pasamos a examinar cuál es la *res* en los sacramentos cristianos.

La Eucaristía, considerada como sacrificio, es el sacramento (signo) de la inmolación de Cristo en el Calvario, teniendo en cuenta que es más que un signo<sup>26</sup>.

En su comentario al Evangelio de San Juan, el obispo de Hipona nos ha dejado unos pasajes especialmente interesantes sobre el sacramento de la Eucaristía. Distingue por un lado el *sacramentum* que se puede recibir con fruto o para perdición según las disposiciones; en cambio quien recibe la *res sacramenti*, la recibe para su bien. Esa *res sacramenti* es el Cuerpo y la Sangre de Cristo, a quien se unen espiritualmente los que reciben el Sacramento bien dispuestos. Por eso, en estos sujetos, la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo significa otra realidad derivada y unida a ésta como consecuencia suya: la *societas corporis et membrorum suorum* que es la Iglesia. Esa realidad queda incoada al recibir el sacramento, pero será plenamente realizada en la vida eterna<sup>27</sup>.

El desarrollo de los conceptos que expresa aquí San Agustín será lo que lleve a los escolásticos a distinguir más tarde el *sacramentum tantum* (especies), la *res et sacramentum* (Cuerpo de Cristo) y la *res tantum* (unidad eclesiástica). De todos modos aquí es

25. «Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei (sc. Baptismus) fides est» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 98,9 PL 33,364).

26. «(Christus Iesus) in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere... Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium... Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur» (SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 10,20 PL 41,298; cfr. *Epist.* 55,2 PL 33,204-205).

27. «Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatiis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius... Huius rei Sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi... quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium... Qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat (spiritualiter) carnem eius, nec bibit eius sanguinem (licet carnaliter et visibiliter premat dentibus Sacramentum corporis et sanguinis Christi), sed magis tantae rei Sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit». (SAN AGUSTÍN, *In Ioan. evang. tract.*, 26,15.18 PL 35,1614). Las palabras entre paréntesis no están recogidas en los códigos más importantes: cfr. CCL 36,268.

todavía poco claro sobre la presencia real permanente de Cristo en la Eucaristía, con independencia de la comunión. Esta falta de claridad influirá en la doctrina de Berengario que dará lugar a una controversia. San Agustín afirma esa presencia en otros lugares; aquí sólo hace referencia a la comunión. Cuando manifiesta que la realidad del sacramento la reciben sólo los buenos, hay que entender que se refiere a la unión *espiritual* con Cristo, como se explica en algunos manuscritos donde se introdujeron esas palabras para aclarar el pensamiento de San Agustín. Por tanto, con esas expresiones, no quiere indicar que el Cuerpo de Cristo no esté presente realmente en la Eucaristía y no lo reciban todos, sino que sólo quienes lo reciben bien dispuestos se unen espiritualmente a El. Parece, según este texto, que hay una comunión sacramental, que puede aprovechar (y entonces es también espiritual), o puede ser para perdición en quienes se acercan indignamente al sacramento.

Del Bautismo afirma que la *res* propia e inmediata es la sepultura de Cristo. Y, ya que los sacramentos toman su nombre de la realidad que significan, el Apóstol enseña que en el Bautismo hemos sido sepultados con Cristo<sup>28</sup>. Lo mismo que en la Eucaristía el sacramento se refiere al misterio de Cristo, como su *res* propia, y recibe su nombre; y como en la Eucaristía, el sacramento del Bautismo no se agota en el simbolismo. Es más, la muerte y resurrección corporales de Cristo son *sacramentum* de nuestra muerte y resurrección espirituales producidas por el Bautismo<sup>29</sup>.

Por fin, en los pasajes referentes al Matrimonio, San Agustín observa que este sacramento es símbolo también de una *res*: la indisoluble unión conyugal entre el varón y la mujer<sup>30</sup>. Ese vínculo es tan fuerte que no puede romperse ni con la separación<sup>31</sup>. Pero ¿por qué ese *sacramentum* tiene una *res sacramenti* tan estable, teniendo en cuenta el estado de fragilidad a que estamos sometidos? Porque es signo misterioso de una *res maior*, cuya huella imborra-

28. «Sicut de ipso Baptismo Apostolus: *consepulti*, inquit, *sumus Christo per Baptismum in mortem*. Non ait: *sepulturam significavimus*; sed prorsus ait, *consepulti sumus*. Sacramentum ergo tantae rei non nisi eiusdem rei vocabulo nuncupavit» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 98,9 PL 33,364).

29. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 4,3,6 PL 42,891-892.

30. «Huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent» (SAN AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia* 1,10,11 PL 44,420).

31. «Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat» (SAN AGUSTÍN, *De bono coniugali*, 6 PL 40,378).

ble no puede ser desfigurada por quienes intentan desligarse del sagrado vínculo<sup>32</sup>. Sea cual fuere la interpretación que se dé a esas *res maior* —la unión de Cristo con la Iglesia, o una especie de «consagración» de la *fides coniugal*<sup>33</sup>—, lo cierto es que San Agustín la concibe como una realidad sagrada que da estabilidad al vínculo. El obispo de Hipona distingue por tanto tres elementos en este sacramento: el primero es sólo *sacramentum*, el segundo es *res* del primero y signo de otra realidad sagrada, que denomina con una expresión muy intuitiva: *res maior*<sup>34</sup>.

#### d. Valoración del pensamiento de San Agustín

Cuando el obispo de Hipona hace hincapié en el simbolismo sacramental, encontramos dos elementos *sacramentum* y *res*. Cuando expresa la eficacia de los sacramentos cristianos aparece la *virtus sacramenti*. También nos hace observar en los sacramentos —Eucaristía, Bautismo y Matrimonio especialmente— un contenido muy rico que no encaja exactamente en la clasificación elemental de *sacramentum* y *res*. Especialmente este segundo elemento es susceptible de desarrollo, para mostrar toda la riqueza contenida en él.

Por eso nos parece que se debe matizar la opinión de Hödl cuando afirma que la trilogía creada por la temprana escolástica (*sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*), es totalmente ajena a San Agustín<sup>35</sup>. Si bien es cierto que tal división conceptual no se encuentra en el obispo de Hipona, la mencionada tríada es fruto del desarrollo y síntesis de la riqueza encerrada en el *corpus* agustiniano. Los escolásticos recogerán este contenido para darle una expresión sistemática. No en vano la noción *res et sacramentum* nacerá en el seno de una teología que asume completamente el concepto agustiniano de sacramento como *signo*<sup>36</sup>. Esto lo veremos en las páginas posteriores.

32. «Quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcussum illis maneret ad poenam(...). Sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam Deo futuram in una coelesti civitate» (*Ibid.*, 7,21 PL 40 378,388).

33. Cfr. J. DOIGNON, *La relation «fides-sacramentum» dans le «De bono coniugali» de saint Augustin*, en *Eph.Theol.Lov.* 59 (1983) 96.

34. Cfr. *ibidem*.

35. Cfr. L. HÖDL, art. cit., 161.

36. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle*, en *Mélanges Mandonnet*, II, Paris 1930, 79-96.



## 2. EL MISTERIO EUCARÍSTICO EN EL SIGLO IX: PASCASIO RADBERTO Y RATRAMNO DE CORBIE

A fines del siglo VIII se inicia en Occidente una fuerte corriente hacia el estudio de la Eucaristía. La causa principal de este hecho fue la reforma litúrgica emprendida por Carlomagno. Esta circunstancia hizo que los teólogos dedicasen atención preferente a la investigación de la Eucaristía, estudiando cuidadosamente los textos de la Misa para penetrar en los misterios que las fórmulas encierran<sup>37</sup>. Al principio del siglo IX, muchos ensayaban explicaciones del misterio, ansiosos de conciliar lo que perciben los sentidos con las enseñanzas de la fe.

### a. *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*

¿Cómo explicar que después de la Consagración eucarística nuestros sentidos sigan percibiendo los accidentes de pan y vino, cuando la fe nos enseña que allí están presentes realmente el Cuerpo y la Sangre de Cristo? Este era el problema que se planteaban los teólogos cuando Pascasio Radberto redacta, hacia los años 831-833, el libro *De corpore et sanguine Domini*.

Se daban tres soluciones:

El *simbolismo*. Según esta explicación el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo están presentes en la Eucaristía, pero no verdaderamente, sino sólo en «figura». Evidentemente la interpretación simbolista de la Eucaristía, refutada por Pascasio Radberto, está en oposición con el realismo tradicional, pues el dogma de la presencia real aparece con claridad en los escritos de los Padres<sup>38</sup>.

El *ultra-realismo*. La interpretación más grosera de la presencia real es la de los Cafarnaítas: el Cuerpo de Cristo estaría presente sin velo alguno. El sacerdote lo tocaría con sus propias manos inmediata y materialmente, lo rompería y lo partiría en pedazos, al fraccionar el pan consagrado. Tal comprensión de la Sagrada Eucaristía es en verdad repugnante, e hizo que algunos se inclinaran al simbolismo como reacción, mientras que otros permanecían vacilan-

37. Cfr. R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer*, Münster 1959, pp. 119-170.

38. Cfr. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis* 22 PG 23, 1097 ss.; SAN AMBROSIO, *De Mysteriorum*, 9 PL 16,404.

tes entre los dos términos de esta alternativa: o negar la identidad del Cuerpo histórico y del eucarístico de Cristo, o desgarrar el precioso Cuerpo cada vez que al comulgar se come el pan eucarístico.

El *realismo sacramental*. Lo defiende Pascasio, que se propone demostrar, en primer lugar, la identidad del Cuerpo histórico y eucarístico de Cristo. Pero sabía que su demostración iba a resultar incompleta, si no explicaba cómo se efectúa la presencia real y no esclarecía —hasta cierto punto— lo que es la presencia eucarística del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. No nos detendremos en esta explicación, que sobrepasa los límites que nos hemos propuesto en este trabajo.

El sacramento del altar contiene realmente el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, pero bajo las especies de pan y de vino; pues «este sacramento —dice Pascasio— es misterioso y no podemos negar que sea, en cierto modo, figura». ¿Cómo se explica esto? Porque la Eucaristía es al mismo tiempo realidad y figura. Es realidad, porque el Cuerpo y la Sangre de Cristo, por la virtud del Espíritu Santo y las palabras (de la consagración) son «producidos» de la sustancia del pan y del vino. Es también figura porque el sacramento se rompe (al romper la hostia) y, en una especie visible, la mente percibe una cosa muy distinta de la que ven nuestros ojos y de la que siente nuestro gusto<sup>39</sup>. En otras palabras: este sacramento es *figura* en cuanto a lo que aparece, lo que se percibe, y es *verdad* en cuanto a la realidad interior e invisible, objeto de nuestra fe.

No sin cierta imprecisión Pascasio distingue en el sacramento de la Eucaristía dos elementos: «especie visible» —el *sacramentum* de San Agustín—, que es figura de la verdad del Cuerpo y la Sangre de Cristo —*res sacramenti* según el obispo de Hipona—. Nótese que Pascasio pone entre el primer elemento y el segundo la razón de signo, subrayando que el significante es visible, y el significado, invisible. Además, al establecer la relación sólo entre estas dos realidades —sin mencionar la gracia—, y referirse únicamente a la presencia real (y no a la comunión), el Cuerpo de Cristo es concedido sólo como significado; esto será constante en la literatura teo-

39. «Quod in veritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo qui verbis divinis credit dubitat... (Christus) voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari... ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur... sed figuram videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur, dumque sanguis in calice simul cum aqua miscetur» (PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 4 PL 120,1277B-1278B).

lógica hasta el siglo XII, cuando se centre el interés sobre la relación entre el Cuerpo de Cristo y el efecto del sacramento.

### b. Ratramno y el realismo sacramental

A petición del rey Carlos el Calvo, Ratramno escribe un tratado con el mismo título que el de Pascasio: *De corpore et sanguine Domini*. Las dos obras se diferencian más por la forma que por el contenido, ya que, si Ratramno emplea mucho la dialéctica, lo hace siempre para exponer la doctrina católica. En un estudio reciente se ha rehabilitado la figura de este monje, considerado durante tanto tiempo como un opositor de Pascasio Radberto<sup>40</sup>, cuando en realidad sus obras sobre la Eucaristía corresponden a dos corrientes de pensamiento, dos maneras de practicar la Teología, cuyas divergencias acentuó la historia llegando a oponerlas.

Ratramno pretende responder a dos preguntas, de las que sólo nos interesa la primera. Puede resumirse así: ¿el Cuerpo y la Sangre de Cristo están contenidos en la Eucaristía como *mysterium* o como *veritas*? Es decir, ¿hay una realidad oculta escondida para los sentidos, que sólo la fe percibe (*in mysterio*), o, por el contrario, los ojos ven exteriormente —sin velo misterioso— lo que descubre la mente (*in veritate*)? <sup>41</sup>.

Para poder responder a esta pregunta aclara el sentido de los términos, sustituyendo desde el principio la voz *mysterium* por *figura*, aunque antes ha expresado la relación que existe entre ambos<sup>42</sup>. Para Ratramno *mysterium* se refiere al aspecto desconocido de una cosa, y designa al mismo tiempo esa cosa en su totalidad: el *mysterium* de la Eucaristía es la verdad del Cuerpo y de la Sangre de

40. Cfr. J. P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, París 1976, pp. 69-75. Este autor data el tratado de Ratramno el año 833 (cfr. pp. 83-88).

41. «Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia, in mysterio fiat an, in veritate. Id est, utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cuiuscumque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius» (RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 5 PL 121,129).

42. «Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi, quod in Ecclesia quotidie celebratur, dicant quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testentur quod haec sub mysterii figura contineantur, et aliud sit quod corporis sensibus appareat, aliud autem quod fides aspiciat» (*Ibid.*, c. 2, col. 128-129).



Cristo, presente bajo la figura de pan y de vino. *Mysterium* es a la vez *figura* y *veritas*, y por tanto no puede ser opuesto a ninguno de los dos términos. Después de haber precisado el enunciado de la cuestión, para evitar ambigüedades se propone determinar exactamente el sentido de *figura* y *veritas*.

*Figura* es, según Ratramno, *adumbratio quaedam, quibusdam velaminibus quod intendit ostendimus*<sup>43</sup>. El papel de la *figura* es el de establecer un cierto vínculo: hace ver (*ostendens*) de una manera imperfecta (*quibusdam velaminibus*), la dirección (*quod intendit*) en la que debemos entender una realidad superior. Para Ratramno la *figura* permite atestiguar la existencia del aspecto escondido y misterioso de las realidades, que ni los sentidos ni el conocimiento humano pueden alcanzar directamente.

*Veritas vero est rei manifestata demonstratio*. La realidad es lo que no se encuentra oculto por ninguna representación que lo oscurezca, sino que se presenta en su significación simple, clara, o si se quiere expresar más directamente, natural<sup>44</sup>. Por tanto *veritas* es lo contrario a *figura*. Así como San Agustín dividía todas las cosas en *signum* o *res*, para Ratramno todo objeto que se nos presenta es *figura* o *veritas*.

Con estos preliminares Ratramno aborda la explicación de la presencia de Cristo en la Eucaristía. En los siguientes capítulos expresa su pensamiento, que se aleja del ultrarrealismo pero puede dar pie a interpretarse como un simbolismo. Lo esencial de su explicación consiste en demostrar la diferencia entre el conocimiento humano y el de la fe: en el conocimiento humano el objeto es conocido como *figura* o *veritas*, pero el misterio de la fe es *figura* y *veritas* al mismo tiempo: «El Cuerpo y la Sangre de Cristo, que los fieles reciben en la Iglesia al comulgar, son *figura* según la especie sensible, pero, según la invisible substancia, es decir, el poder del Verbo, el Cuerpo y la Sangre de Cristo existen verdaderamente (en el sacramento)»<sup>45</sup>.

43. *Ibid.*, c. 7, col. 130.

44. *Ibid.*, c. 8.

45. «Corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem; at vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam Verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt» (*Ibid.*, c. 49, col. 147).

«Sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit: non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res, secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi» (*Ibid.*, c. 16, col. 134-135).

Pensamos, por tanto, que Ratramno no era un mero simbolista. El problema está en que centra su demostración a nivel de conocimiento: para el creyente el Cuerpo y la Sangre están presentes en la Eucaristía en verdad y en figura, para el no creyente sigue habiendo en verdad pan y vino. Su planteamiento es insuficiente porque no se trata de «presencia real», sino de «conocimiento real». La falta de base filosófica firme deja la demostración insuficiente. En Ratramno pretenderá apoyarse Berengario para defender una presencia simbólica del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en la Eucaristía, lo que exigirá una mayor clarificación del dogma.

### c. *Noción de Sacramento en el siglo IX*

Desde San Agustín hasta el siglo XI la noción de sacramento va por otros caminos. San Isidoro de Sevilla hace derivar el término *sacramentum* de *secretum*<sup>46</sup>, y considera el sacramento bajo el aspecto de *misterio*. De este modo se pasa por alto la noción de *signo*, base del concepto agustiniano de sacramento, que será recuperado en el siglo XI. La característica del sacramento en la concepción isidoriana es la de «esconder» —bajo las apariencias de un objeto material— la acción del Espíritu Santo.

Los teólogos del siglo IX siguen la corriente establecida por San Isidoro. Para Pascasio Radberto el sacramento es lo que, en una celebración divina, se nos da como prenda de salvación; de forma que, al realizarse los ritos sensibles, se opera también algo invisible<sup>47</sup>. También Ratramno se inspira en la misma fuente; para él los sacramentos son el secreto del misterio divino, escondido en las cosas sensibles<sup>48</sup>.

Estas definiciones tienen el inconveniente de que designan al sacramento, pero no sólo a él; todo lo que manifiesta de modo sen-

46. «Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a secretis sacramenta dicuntur... unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem» (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* 6, c. 19, n. 40,42 PL 72,255 CD).

47. «Sacramentum... est quiddam in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est: unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretibus fecit per speciem corporalem» (PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 3 PL 120,1275A).

48. «Tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat» (RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 45, PL 121,146C-147A).

sible una acción secreta de la divinidad puede ser llamado sacramento. Por consiguiente, se da una mayor separación entre el elemento sensible y la *res sacramenti* o realidad interior, lo que explica el modo de enfocar el problema eucarístico por Pascasio. Sin embargo, su testimonio es válido como antecedente de la noción *res et sacramentum* al afirmar la presencia verdadera del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, aunque sea invisible para nuestros sentidos, que sólo pueden juzgar de lo que aparece ante ellos, es decir, de las especies.

### 3. SIGLO XI: BERENGARIO DE TOURS Y LANFRANCO DE BEC

Después de la decadencia del siglo X, resurgen en la siguiente centuria la espiritualidad y la cultura. El renacimiento del monacato vigorizó de nuevo la piedad y el culto; la reforma gregoriana condujo con rigor la disciplina eclesiástica; y la cultura se desarrolló en las escuelas catedralicias y monásticas, impulsándose la ciencia teológica, a veces con gran controversia entre dialécticos y antidialécticos. En el año 990 el obispo Fulberto funda la escuela de Chartres. En ella se cultivaron la Filosofía, la Teología y todas las disciplinas del saber de la época<sup>49</sup>. Es importante destacar que en dicha escuela se estudiaba particularmente el misterio eucarístico.

#### a. Berengario de Tours (998-1088)

Berengario fue alumno de Fulberto en la escuela de Chartres<sup>50</sup>. Como hemos apuntado, había en ella gran efervescencia a propósito de las diversas explicaciones sobre el misterio eucarístico. El rector Fulberto no dejaba de prevenir a sus discípulos contra la tentación

49. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 2.<sup>a</sup> ed., Bruselas 1969, pp. 49-52 y 66-72. Tiene también interés mostrar cómo se entienden en Chartres las relaciones entre fe y razón. Se intenta comprender con la razón el contenido de la fe: la verdad se encuentra en ésta, de modo que la revelación es a la vez el punto de partida y de llegada; ahora bien, es deber del pensador cristiano aclarar su contenido mediante el patrimonio científico y filosófico de la Antigüedad. Contribuyen así a la creación del «racionalismo cristiano», si bien en todo momento hacen profesión de fe antes que de filósofos.

50. Cfr. F. VERNET, *Bérenger de Tours*, en DTC 2,722-742; *Eucharistie du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, en DTC 5,1209-1233; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement...*, pp. 72-75.



de juzgar de las cosas de la fe, especialmente de la Eucaristía, con criterio demasiado humano. Según Fulberto, la Eucaristía no puede ser considerada según las especies que afectan a nuestros sentidos. No es un puro símbolo (*inanis mysterii symbolum*), sino que en este sacramento el pan y el vino «se cambian» en la substancia del Cuerpo de Cristo <sup>51</sup>.

Hacia el año 1048, Berengario, que se había dedicado hasta entonces a las ciencias profanas, se siente atraído por la ciencia sagrada. Esta orientación nueva se debe al descubrimiento del tratado *De corpore et sanguine Domini* de Ratramno, atribuido en esa época a Juan Scoto Eriúgena. Probablemente quedó seducido por la primera parte del tratado, donde se dice que la Eucaristía es *figura* y *veritas* <sup>52</sup>. Lo cierto es que Berengario se apoya en esa obra para difundir sus ideas contrarias a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La comparación que hace entre el Bautismo y la Eucaristía es poco afortunada: el agua del Bautismo es sacramento, pero permanece el agua; así, en la Eucaristía, el pan y el vino son sacramento, luego permanecen. En los dos casos hay una realidad significada y un efecto; en el Bautismo, la regeneración, por la muerte y resurrección mística con Cristo; en la Eucaristía, la unión del alma con el Cuerpo y la Sangre de Cristo <sup>53</sup>.

De acuerdo con estos presupuestos, el dogma de la transustanciación fue atacado por Berengario <sup>54</sup>; y, como era natural, Pascasio Radberto fue duramente combatido por el profesor de Tours. Acusó a Pascasio de ser el único que imaginó (*solus sibi confingit*) «que en el sacramento del Cuerpo del Señor desaparecía por completo la sustancia del pan (*decedere panis omnino substantiam*)» <sup>55</sup>. Berengario pretendía construir un completo sistema filosófico sobre la Eucaristía, basado en la «permanencia» del pan y del vino después de la consagración. El modo como Cristo está presente es, a su manera de ver, una especie de «empanación»: Cristo está con el

51. Cfr. SAN FULBERTO DE CHARTRES, *Epist.* 5 PL 141,202-203.

52. Berengario confiesa no haber leído la segunda parte del tratado, tan abundante en citas de los Padres; quizás se sintió deslumbrado por la exposición racional de los primeros capítulos, despreciando el resto. Cfr. J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, Lovaina 1971, pp. 48, 87-89.

53. Cfr. BERENGARIO, *De sacra coena adversus Lanfrancum, liber posterior*, ed. Vischer, Berlín 1834, pp. 194, 227, 242.

54. «Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt quia panis et vinum essentialiter non mutantur» (GUITMOND DE AVERSA, *De corporis et sanguinis Christi veritate*, 1 PL 149,1430).

55. *Epistola Berengarii ad Ascelinum* PL 150,66.

pan o en el pan <sup>56</sup>. Nuestros ojos ven el pan y el vino, nuestras manos los tocan: nuestros sentidos perciben lo que existe en realidad. Esto contradice a Radberto, para quien una cosa es lo que se percibe con los sentidos y otra la realidad que allí se encuentra.

Parece que negaba también la presencia real de Cristo en la Eucaristía: «Tu niegas la realidad de la carne y de la sangre, reduciendo toda la Eucaristía a un mero signo» <sup>57</sup>, le replica Lanfranco. El pan y el vino que, según él, siguen existiendo después de la consagración son considerados como símbolos de la Carne y de la Sangre de Cristo <sup>58</sup>.

Un aspecto importante para nuestro trabajo es que Berengario toma de San Agustín la distinción de *sacramentum* y *res sacramenti*, para negar la presencia real; admitía solamente el signo sacramental, negando la presencia real de Cristo en el sacramento <sup>59</sup>. Volveremos sobre este tema, que interesa estudiar junto con las afirmaciones de Lanfranco, su principal opositor.

#### b. Lanfranco de Bec

Frente a Berengario, Lanfranco es el principal defensor de la tradición católica con respecto a la Eucaristía y el continuador del realismo sacramental de Pascasio, haciendo de eslabón que une al teólogo del siglo IX con la primera escolástica. En sus escritos se van a inspirar los teólogos del siglo XII al acuñar la expresión *res et sacramentum*. Su obra más importante es el *Liber de corpore et sanguine Domini contra Berengarium*, breve tratado publicado hacia 1070. En él encontramos afirmaciones que nos parecen imprescindibles para entender el origen de la terminología que venimos estudiando.

56. «Alii (Berengariani) dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera, sed latenter contineri, et ut sumi possint quodammodo, ut ita dixerim, impanari» (GUITMONT DE AVERSA, l.c.).

57. «Nam et tu carnem ac sanguinem negas in solo sacramento rem totam constituens» (LANFRANCO, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 8 PL 150,418).

58. «Tu credis panem vinumque Dominicae mensae, inter consecrandum, quantum ad substantiam, immobilia permanere, hoc est panem et vinum exstitisse ante consecrationem, et panem vinumque existere post consecrationem, Christi carnem ac sanguinem propterea vocari quod, in memoriam crucifixae carnis et de latere effusi sanguinis, in Ecclesia celebrentur» (*Ibid.* c. 2, col. 440).

59. «Carnem et sanguinem recipiunt fideles, quantum ad sacramentum ore; quantum ad rem sacramenti corde» (BERENGARIO DE TOURS, *De sacra coena*, ed. Vischer, p. 237).

Hemos de reconocer a Berengario el haber restaurado la noción agustiniana de sacramento —un tanto oscurecida desde que San Isidoro hace derivar el término *sacramentum* de *secretum* o *mysterium*—, poniendo el acento en el aspecto de *signum*. De hecho se esfuerza por recoger las fórmulas de San Agustín en este sentido. Pero él las quiere emplear según su interés totalmente diferente al del obispo de Hipona. Así llega a decir Berengario: «*Sacrificiumque Ecclesiae duobus constat, duobus conficitur, visibili et invisibili, sacramento et re sacramenti; quae tamen res, id est Christi Corpus, si esset prae oculis, visibilis esset*»<sup>60</sup>.

Esto da pie a Lanfranco para exponer la verdadera doctrina de la Iglesia, después de transcribir las palabras de Berengario<sup>61</sup>. El abad de Bec está de acuerdo en reconocer que el sacrificio del altar se compone de dos elementos, uno visible y otro invisible: el *sacramentum* y la *res sacramenti*; pero discrepa al determinar la relación que hay entre estos dos elementos. Para Berengario la Eucaristía es sólo signo, el pan y el vino son un símbolo vacío; la realidad significada está ausente en el cielo<sup>62</sup>. Lanfranco, por el contrario, afirma con la tradición de la Iglesia que el elemento visible (*sacramentum*) contiene la Carne invisible de Cristo:

«*omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem... sacrificium Ecclesiae sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti, id est, corpus Christi*»<sup>63</sup>.

Hemos transcrito este párrafo porque nos muestra ya con claridad dos elementos del sacramento, usando la terminología de San Agustín. El Cuerpo de Cristo es llamado *res sacramenti*, contenido verdaderamente en la Eucaristía y significado por las especies que ven nuestros sentidos, el *sacramentum*. De aquí a la noción de *res et sacramentum* va un paso muy pequeño, que será dado en el siglo siguiente, al considerar que el Cuerpo de Cristo es signo de

60. Transcrito por Lanfranco en *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 10 PL 150, 421 AB.

61. «Sic et tu, volens loqui contra causam nostram, manifeste quam defendam suscepimus asseris partem nostram... sacrificium scilicet Ecclesiae duobus confici, duobus constare, visibile elementorum specie, et invisibili Domini Iesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti; quae res (ut verbis tuis utar) est corpus Christi» (*Ibid.*, 421 BC).

62. «Sed, elevata in coelum (quae... res, id est Christi corpus) sedensque ad dexteram Patris... coelo devocari non poterit...» (*Ibid.*, 421 AB).

63. *Ibid.*, 421 C.



la unión del Cuerpo Místico, efecto producido por el sacramento y que se denominará *res tantum*.

Berengario pretende apoyar su teoría de la permanencia del pan y del vino, y de que la Eucaristía es sólo simbolismo, en los escritos de San Ambrosio y San Agustín. Por eso se esfuerza en recoger las expresiones del obispo de Hipona, en las que se subraya la consideración del sacramento como *signo*.

Parece, no obstante, temerario poner a San Ambrosio como testigo de la permanencia. Los textos del *De mysteriis* afirman sin duda la conservación de las especies, pero atestiguan también la conversión substancial del pan y del vino. Por eso dirá Lanfranco de forma precisa que, si los sentidos perciben los accidentes de pan y vino, la sustancia ha cambiado: «*esse quidem secundum visibilem speciem testatur quae erant: conmutari vero secundum interiorem essentiam in naturam illarum rerum quae antea non erant*»<sup>64</sup>. Obsérvese en este pasaje el uso de las expresiones *species visibilis* y *res*, que recuerdan a los teólogos del siglo IX. Las volveremos a encontrar en Hugo de San Víctor, hasta que se acuñen las de *sacramentum tantum* y *res et sacramentum*.

También es un error —porque se funda en una visión incompleta— atribuir a San Agustín la noción de *sacramentum* como *mero signo* de una realidad ausente. En efecto, el obispo de Hipona tiene un concepto amplio del término *sacramentum*<sup>65</sup>; pero, cuando se refiere a los sacramentos de la Nueva Ley en sentido estricto, al signo sagrado va unido el don espiritual destinado a santificar al hombre, llamado *virtus sacramenti*. Es cierto que San Agustín, como hemos observado, es poco explícito sobre la presencia real de Cristo al referirse al simbolismo sacramental en la Eucaristía; sin duda se debe a su filiación platónica, y contribuyó al mal entendimiento de la presencia de Cristo en la Eucaristía por parte de Berengario<sup>66</sup>.

### c. Valoración general de la controversia Berengario-Lanfranco

Pensamos que la polémica descrita en las páginas anteriores influye poderosamente en la profundización posterior de la Teología sacramentaria.

64. *Ibid.*, c. 9, 420 D.

65. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 138,7 PL 33,527 (n. 23).

66. Cfr. *supra*, pp. 88-90.

α. El primer mérito de Lanfranco está en haber desenmascarado la tendencia racionalista que alimentaba las ideas de Berengario. Sin rechazar el uso de la dialéctica, responde que la ciencia teológica se funda sobre todo en el uso de las autoridades. Ciertamente su doctrina no es original, superando poco lo dicho por Pascasio, pero Lanfranco no busca proponer expresiones nuevas sobre la Eucaristía sino denunciar el error, criticarlo y oponerle la autoridad de la Iglesia.

β. Lanfranco consigue que se asiente la doctrina de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, haciendo que en el siglo siguiente se estructure la Teología de este sacramento.

γ. Otro hecho que nos parece de interés es que, de la mano de Berengario, se recupera la idea agustiniana del *sacramentum* como signo, de tal forma que, a partir de aquí, se desarrolla en el siglo XII la noción de los sacramentos de la Nueva Ley<sup>67</sup>, que permite deslindarlos de los sacramentales o de otros signos sagrados y establecer el fundamento de la noción *res et sacramentum*<sup>68</sup>.

δ. El *Liber de corpore et sanguine Domini* de Lanfranco —especialmente el capítulo 10— pasará a los teólogos y canonistas, que a menudo lo transcriben literalmente. Y se tendrá en cuenta ese texto al acuñar la expresión *res et sacramentum*, pues este concepto surge al considerar que la *res sacramenti* de la Eucaristía (el Cuerpo de Cristo) es también *sacramentum* porque significa y causa el fruto del sacramento, que se denominará *res tantum*.

#### 4. IVO DE CHARTRES

El canonista Ivo, obispo de Chartres, constituye asimismo un eslabón importante entre los siglos XI y XII, teniendo gran influencia en el progreso dogmático de este último siglo, gracias a su labor de recopilación. Como buen discípulo de Lanfranco, recoge en sus escritos las ideas del maestro, a veces transcribiendo literalmente textos del mismo.

67. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle, I. c.*, 79-96 (especialmente 86-90).

68. Cfr. B. LEEMING, *Principles of sacramental theology*, Londres 1960, pp. 252-253.

La obra de Ivo ha contribuido en gran manera al progreso de la Teología, especialmente a la sistematización realizada en la escolástica. No sólo ha inspirado al canonista Graciano, sino que también es el punto de partida del *De sacramentis christianae fidei* de Hugo de San Víctor y de las Sumas de Sentencias elaboradas en el siglo XII. El gran conjunto de autoridades que reúne en sus tratados, pone a disposición de los escolásticos un material indispensable. Como veremos a continuación, ayudará en buena parte al desarrollo de la Teología sacramentaria, sobre todo en lo que se refiere a la Eucaristía<sup>69</sup>.

Vamos a centrarnos en la intervención que tiene Ivo de Chartres como portador de las ideas de Lanfranco, y especialmente de la expresión *res sacramenti*. Para ello conviene aludir, en primer lugar, a las definiciones de sacramento que propone, porque sigue en la línea de Berengario y Lanfranco, entroncado con San Agustín. De este modo comprenderemos mejor el concepto de *res sacramenti*. Además, las definiciones a que nos referimos tendrán un gran eco posterior, pasando por Alger de Lieja, Graciano, la *Summa Sententiarum*, y finalmente Pedro Lombardo, que les dará la forma definitiva. Si bien las pudo recoger de otra fuente distinta, pensamos que Ivo toma las definiciones de su maestro Lanfranco.

Después de transcribir una noción de sacrificio de San Agustín, define el sacramento como «signo visible de la gracia invisible», expresión que atribuye también al obispo de Hipona, aunque indica la fuente con un término genérico<sup>70</sup>. Con anterioridad encontramos otro párrafo, que transcribe casi literalmente expresiones de San Agustín, que ya hemos comentado, donde se distingue en la Eucaristía entre *sacramentum* y *res sacramenti*<sup>71</sup>. Aquí se recuerda que la sociedad o unión del cuerpo y sus miembros es la *res sa-*

69. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Eucharistie au XII<sup>e</sup> siècle en occident*, en DTC 5, 1233 ss.

70. «*Et alibi, Sacramentum invisibilis gratiae visibilis forma*» (IVO DE CHARTRES, *Decretum*, 2, 8 PL 161, 148 C). Aquí el término *forma* hay que entenderlo de acuerdo con el uso de la época, como «lo que cae bajo los sentidos, el aspecto exterior». Estas palabras no se encuentran textualmente en San Agustín, pero responden perfectamente a su pensamiento. Ivo se ha podido inspirar en algunos textos del obispo de Hipona; cfr. J. DE GELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle*, l. c., 87.

71. «*Hunc ergo cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia sancta. Huius rei sacramentum, id est unitatis, corporis Christi et sanguinis...*, in *Dominica mensa praeparatur, et de mensa Dominica sumitur: aliquibus ad vitam aliquibus ad exitium. Res vero ipsa cuius sacramentum, omni homini ad vitam, nulli homini ad exitium*» (IVO DE CHARTRES, *Decretum*, 2, 4.



*cramenti* de la Eucaristía. Si a esta consideración se une la de Lanfranco, según la cual el Cuerpo de Cristo es *res sacramenti* con relación a las especies visibles, nos encontramos ya con dos *res sacramenti*. Será más tarde, al considerar la relación entre el Cuerpo de Cristo y la unión de los miembros de la Iglesia, cuando surja la expresión *res et sacramentum*.

Por último, en relación con el capítulo 9 de la segunda parte del *Decretum*, digamos que Ivo se manifiesta plenamente como un compilador. Este capítulo está confeccionado con extractos seleccionados de Lanfranco, tomados literalmente<sup>72</sup>. Por esta razón, es también el vehículo de la idea de Lanfranco que ya hemos apuntado. El autor del *Decretum* selecciona aquellas partes en que su maestro expone la doctrina, sin incluir los comienzos de los capítulos en los que se dedica a refutar a Berengario. Ivo de Chartres recoge de su maestro párrafos<sup>73</sup>, que serán copiados íntegramente por Graciano<sup>74</sup> y Pedro Lombardo<sup>75</sup>, quien probablemente los tomó del canonista de Bolonia. Particular interés reviste aquel párrafo que toma de Lanfranco, al que ya nos hemos referido<sup>76</sup> y que nos parece fundamental para comprender el concepto de *res sacramenti* y su desarrollo ulterior hasta desembocar en *res et sacramentum* y *res tantum*. Es un argumento más para reconocer la importancia que tiene Lanfranco en el origen de esta noción, y como Ivo de Chartres contribuye, en gran manera, a difundir el pensamiento de su maestro<sup>77</sup>. El párrafo al que hemos aludido, será recogido después en la *Panormia*<sup>78</sup>, Graciano lo incluirá en el *Decretum*<sup>79</sup>, y Pedro

PL 161, 138 B). Estas palabras, con pequeñas variaciones, se encuentran en SAN AGUSTÍN, *In Ioan. evang. tract.*, 26 15 PL 35, 1614 (cfr. nota 27); son recogidas por un buen número de teólogos anteriores a Ivo, (cfr. RABANO MAURO, *De Universo*, 5, c. 11 PL 111, 136).

72. En concreto, Ivo transcribe extractos de los capítulos 5, 10 (casi completo), 11 (casi completo) y 13 del *De corpore et sanguine Domini* de Lanfranco.

73. Cfr. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, 2, 9 PL 161, 153 C.

74. Cfr. GRACIANO, *De consecratione*, d. 2, c. 41, en *Decretum Magistri Gratiani. Tertia pars (Corpus Iuris Canonici, pars prior*, ed. Friedberg, Graz 1959).

75. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, d. 10, c. 2, n. 5.

76. *Supra*, nota 61. Cfr. IVO DE CHARTRES, *Decretum*, 2, 9 PL 161, 152 D.

77. Aunque hemos destacado la influencia de Ivo de Chartres en la formación de las expresiones que venimos estudiando, hay otros teólogos que contribuyen a este desarrollo. Vale la pena mencionar a Alger de Lieja, que nos ha dejado, entre otros textos interesantes, el siguiente: *Virtus et res sacramenti est ut invicem diligendo de unitate corporis Ecclesiae sint quicumque de eo participant* (ALGER DE LIEJA, *De sacramenti corporis et sanguinis Dominici*, 1, 8 PL 180, 750). Obsérvese la resonancia agustiniana de este pasaje.

78. Cfr. IVO DE CHARTRES, *Panormia*, 137 PL 161, 1075-76.

79. Cfr. GRACIANO, *De consecratione*, d. 2, c. 48.

Lombardo en el *Liber Sententiarum*<sup>80</sup>, atribuyéndolo ambos a San Agustín.

## 5. APARICIÓN DE LA EXPRESIÓN «RES ET SACRAMENTUM»

La reacción contra Berengario permitió aclarar la verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía; sin embargo, la sistematización teórica de la estructura de este sacramento tendrá lugar en el siglo XII, al elaborarse la teología sobre la naturaleza de los sacramentos. Hugo de San Víctor es ya bastante explícito, y Pedro Lombardo más claro y mejor sistematizado.

En el siglo XII encontramos todavía imprecisiones en el lenguaje porque las obras de esta época constituyen los primeros ensayos de un pensamiento teológico naciente. Se armonizan y renuevan los antiguos materiales patrísticos. Se elaboran teorías y sistemas que se van perfeccionando de un autor a otro, de una escuela a otra; poco a poco se va precisando el vocabulario, todavía con ciertas vacilaciones. «Lo que le falta precisamente a la Escolástica incipiente es una gran base metafísica que fundamente y consolide todo el edificio doctrinal, determinando su estructura interna; una base, que le permita comprender las relaciones internas de las grandes partes de la Teología, y apreciarlas desde un punto de vista que lo abarque todo, sumiendo todos sus aspectos parciales en amplias leyes que los sinteticen. Esta obra grandiosa debía ser la labor feliz de un Tomás de Aquino»<sup>81</sup>. Estas palabras nos dan la clave para comprender las vacilaciones. Y nos explican por qué en ocasiones los teólogos, utilizando métodos diversos —incluso no científicos—, llegan a conclusiones válidas, que es preciso admitir.

En el gran esfuerzo de sistematización que caracteriza los dos últimos tercios del siglo XII, la profundización en el concepto de sacramento y su aplicación a cada uno de ellos atraen gran parte de la atención. Ya que Berengario abusaba del término *sacramentum* entendido como *figura* para negar la presencia real de Cristo en la Eucaristía, se hace necesario encontrar una definición común de sacramento que se pueda aplicar a todos ellos, y una terminología

80. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, d. 10, c. 1, n. 6.

81. A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, Barcelona 1956, p. 27.

precisa, para evitar falsas interpretaciones. La definición de sacramento esbozada por los canonistas (principalmente Ivo de Chartres) después de Berengario, acaba de completarse con los trabajos de Hugo de San Víctor, de la *Summa Sententiarum* y Pedro Lombardo. Una particularidad interesante es que bastantes teólogos y canonistas ven el *sacramentum* en el objeto material santificado por el rito. También se comienza a esbozar la doctrina del carácter sacramental con los primeros comentarios del Decreto de Graciano, y aparecen las primeras afirmaciones de la causalidad de los sacramentos, aunque sin abordar el examen sobre el modo como causan eficazmente la gracia, paso que será dado en el siguiente siglo.

En el seno de este proceso de clarificación de los términos, nace la noción *res et sacramentum*. ¿Qué razones movieron a los teólogos a ver en el sacramento de la Eucaristía una estructura tripartita? Pensamos que con lo que llevamos dicho se tiene parte de la respuesta; pero podemos añadir en primer lugar que siguiendo la historia de la Teología sacramentaria en los siglos anteriores —especialmente el IX y el XI—, observamos que, al intentar expresar el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, se va acuñando la terminología que, al final desemboca en las nociones que nos ocupan. Queremos decir que esta expresión no irrumpe bruscamente en la Teología, ni es fruto —solamente— de aquellos teólogos que la usaron por primera vez; es el resultado de la mayor precisión de la doctrina, impulsada por los titubeos de los siglos IX y XI. De ahí que sea precisamente el sacramento de la Eucaristía al que se aplique por primera vez esta terminología, pasando pronto al sacramento de la Penitencia. Tendrá que transcurrir algún tiempo para que la encontremos asentada en los demás sacramentos.

La segunda razón hace referencia al hecho de introducirse la noción de causa en la definición de sacramento: el Cuerpo de Cristo es *res* (la *res sacramenti* de Lanfranco); con respecto a las especies sacramentales; pero si el sacramento tiene cierta virtud de causar la gracia, ya que el Cuerpo de Cristo es causa de la misma, ¿por qué no decir que es *sacramentum* con respecto a ella?

#### a. Escuela de Laon

Entre los discípulos de San Anselmo de Canterbury en la abadía de Bec cabe destacar a Anselmo de Laon (+ 1117), que aparece a finales del siglo XI (1089) como maestro de la escuela episcopal de



Laon. Esta escuela es de una importancia excepcional por dos motivos: su valor creador, como propulsora de un nuevo método teológico<sup>82</sup>, y su influjo en los teólogos del siglo XII, entre los que destacamos a Hugo de San Víctor y al autor de la *Summa Sententiarum*.

Hasta el momento había dos tendencias en el método de la ciencia sagrada: la mera compilación de autoridades patrísticas, y la especulación racional, que prescindía de los argumentos de autoridad, aunque no de la autoridad de la misma Iglesia. La escuela de Laon realiza una síntesis de ambas tendencias. Por un lado recoge los testimonios de los Padres —especialmente de San Agustín—, dándoles pleno valor de autoridad; pero no se limita a repetirlos, sino que los ordena y clasifica en un sistema especulativo, que es fruto de una elaboración personal del pensamiento patrístico. Es el mismo método de trabajo que más tarde cristaliza en las Sentencias de Pedro Lombardo, quien casi hizo olvidar sus fuentes.

Queremos advertir que, a pesar de los abundantes trabajos realizados sobre esta escuela<sup>83</sup>, quedan por resolver algunos interrogantes sobre la autenticidad, fuentes y cronología, que impiden emitir afirmaciones definitivas. Por lo que se refiere a nuestro tema, es un hecho interesante, la influencia de Lanfranco e Ivo de Chartres en numerosos pasajes de las obras de la escuela de Laon<sup>84</sup>. En la doctrina del sacramento de la Eucaristía la influencia es patente. Esto manifiesta la continuidad con las ideas que hemos expuesto en las páginas anteriores.

Para mostrar con más claridad la aparición de la noción *res et sacramentum* seguiremos en nuestro análisis un orden cronológico de las cuestiones y sentencias, dentro de lo que es posible afirmar actualmente. Así dividiremos los escritos que nos interesan de la escuela de Laon en tres apartados: Sentencias de Anselmo de Laon, Sentencias de la primera generación de discípulos de Anselmo, y textos más completos inspirados en los anteriores.

82. «C'est cela que fut Anselme de Laon pour l'histoire de la Théologie un créateur, un inventeur. Sous cet aspect il est supérieur de très loin supérieur à un Pierre Lombard, malgré les succès innouï dont jouirent ses quatre livres des Sentences. Pierre Lombard s'appuie sur les épaules d'Anselme de Laon». (F. BLIEMETZRIEDER, *Autor de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, en *RThAM* 1 (1929), 438).

83. Cfr. P. ANCIAUX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Lovaina 1949, p. 58, n. 1. Un buen resumen del estado actual de las investigaciones se encuentra en G. FLÓREZ, *El tratado de Sacramentos en la Escuela de Anselmo de Laon*, en *Studium Legionense* 24 (1983) 25-49.

84. El *Liber Pancrisis*, uno de los escritos más tempranos de la Escuela de Laon, incluye explícitamente sentencias de Ivo de Chartres. Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 5, Gembloux 1959, p. 11.

### α. Sentencias de Anselmo de Laon

Si nos atenemos a las sentencias que con toda certeza tienen a Anselmo por autor, tal como lo indica el florilegio de Troyes (*Liber Pancrisis*), el de Avranches y otros manuscritos, encontramos la distinción de *sacramentum* y *res sacramenti* en la Eucaristía y en el Bautismo. Ahora bien, si tomamos también aquellas sentencias que en los florilegios aparecen como anónimas, pero tienen probabilidad de ser de Anselmo, obtenemos una visión más completa. Nosotros vamos a estudiar todas las sentencias, incluidas las de autenticidad probable.

En una de las sentencias ciertas, al preguntarse si aquellos que fueron bautizados por Juan necesitaron recibir de nuevo el Bautismo, Anselmo distingue en el sacramento dos cosas: el *sacramentum*, que es el agua —o, más bien la ablución con agua— y la *res sacramenti* o purificación de los pecados<sup>85</sup>. Estas realidades pueden recibirse juntas o no; por esta razón conviene distinguirlas, ya que entonces surge la cuestión de en qué medida son necesarios cada uno de los dos elementos. La distinción entre el *sacramentum* y la *res sacramenti* es tan neta que, según Anselmo, de hecho pueden recibirse por separado<sup>86</sup>. Lo que aprovecha para la salvación es el segundo elemento, que será efecto inmediato unido al *sacramentum* en los niños incapaces de hacer un acto de fe y en los adultos que lo reciben bien dispuestos; pero se produce también en aquellos que, no recibiendo el Bautismo, en caso de necesidad realizan un acto de fe (se sobreentiende veladamente el *votum sacramenti*)<sup>87</sup>. Quien acude al sacramento con impedimento no recibe su efecto. Si después empieza a tener fe, al desaparecer el obstáculo se le remiten los pecados sin necesidad de recibir nuevamente el sacramento<sup>88</sup>. Es

85. «In baptismo enim duo sunt, et sacramentum aquae et res sacramenti. Contingit autem aliquando, quod ista simul sunt in baptizatis, sicut credimus modo esse in illis qui modo baptizantur et sacramentum aquae id est quod aqua lavantur, et res sacramenti, id est, quod a peccatis mundantur» (*Liber Pancrisis*, 114<sup>rb</sup>-114<sup>va</sup>, tomado de O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 5, Gembloux 1959, p. 49, sentencia n.º 52).

86. «Aliquando non sunt simul, ut symon magus ablutus fuit aqua, sed rem sacramenti non habuit, quia a peccatis mundatus non fuit. Et potest esse, quod aliquis, quam cito lavatur, non habet rem sacramenti, et postea quam cito credit, habet illam rem, nec iterum recipiet aquam (*Ibid.*).

87. «Itaque post quam baptismus institutus est adeo necessarius est ut quicumque non receperit illum, vel solo sacramento absque fide ut pueri, vel et sola fide, ut adulti si articulus necessitatis excludat, vel utroque simul, ut adulti non ficti accedentes, damnetur» (*Ibid.*, O. LOTTIN, *o.c.*, p. 53, sentencia n.º 57).

88. «Adulto tamen qui ficti accedens baptizatur, si statim moritur non prodest baptismus. Si autem postea fidem adhibet, ille baptismus que fictus est prius tunc habet efficaciam» (*Ibid.*).



indudable que Anselmo se refiere a una falta de disposición —falta de fe— no de intención. El uso de la raíz *fictio* coincide con la moderna noción de óbice, que impide recibir el sacramento con fruto. Quitado el óbice el sacramento produce su efecto.

Conviene notar que la introducción del binomio *sacramentum y res sacramenti* no es un juego lingüístico sino un instrumento útil y una distinción cierta, que permite a este teólogo explicar la necesidad del Bautismo y las disposiciones que se requieren para recibirlo fructuosamente.

La aplicación que Anselmo hace de esta terminología al sacramento del Bautismo no parece tomada de Ivo de Chartres, pues no la hemos encontrado en sus escritos. Quizá sea un trasvase que Anselmo mismo hace de esa terminología ya usada en la Eucaristía. Puede ser también que se inspire directamente en San Agustín. El texto de Troyes la atribuye a este Padre, aunque los demás códices la atribuyen a Anselmo. De todos modos no es totalmente original, ya que Teodulfo de Orleans la había utilizado en un contexto sacramental inspirado en San Isidoro de Sevilla<sup>89</sup>.

Pero en los pasajes citados de Anselmo de Laon hay una diferencia importante con todo lo descrito hasta ahora: utiliza la expresión *res sacramenti* en el Bautismo como sinónimo de efecto. Hasta el momento la fórmula indicaba la realidad significada por el sacramento. Todavía Teodulfo conserva ese sentido. En Anselmo de Laon ha desaparecido totalmente, al identificar la *res sacramenti* con el perdón de los pecados producido por el Bautismo.

Por lo que se refiere a la Eucaristía, en las sentencias auténticas de Anselmo encontramos la misma concepción de Lanfranco: considera el Cuerpo del Señor como *res sacramenti* contenida bajo las especies sacramentales<sup>90</sup>. En las sentencias anónimas que aparecen en los códices, encontramos algunos avances interesantes. En la sentencia n.º 193, según la numeración de Lottin, se considera el Cuerpo de Cristo como *figura y res* o *figura y figuratum*. La razón está en que al recibirlo nos unimos a El y poseemos las primicias de la vida eterna<sup>91</sup>. En este pasaje observamos que casi los mismos térmi-

89. «Per hoc etenim visibile elementum (aquam) res illa invisibilis signatur, ut sicut aqua purgatur exterius corpus, ita latenter eius mysterio per Spiritum sanctum purificetur et animus» (TEODULFO DE ORLEANS, *Liber de ordine baptismi*, 13 PL 105, 232 A).

90. «Credendum est itaque quod species ille franguntur, dentibus teruntur, res enim sacramenti, scilicet dominicum corpus integrum remanet» (*Liber Pancrasis*, tomado de O. LOTTIN, o.c., p. 55, sentencia n.º 62).

91. «Notandum est etiam de Corpore Domini quod idem figura est et res, et quod etiam sui ipsius figura est. Figura enim in acceptione sui quod iam incipi-



nos empleados por Ratramno, para referirse al misterio eucarístico en su conjunto, son usados aquí para expresar la relación del Cuerpo de Cristo con otra realidad. Allí el Cuerpo de Cristo era la realidad escondida (*veritas*); aquí se pone en relación con el efecto último del sacramento. Tenemos en esta sentencia un esbozo de lo que se denominará *res tantum*. De esta realidad el Cuerpo de Cristo es signo o figura. En San Agustín la *res sacramenti* era la unidad eclesiástica incoada en el sacramento. Eso mismo vuelve a aparecer ahora, pero el Cuerpo de Cristo se convierte en el centro del sacramento y por tanto es también *res* <sup>92</sup>.

β. *Sentencias de la primera generación de discípulos de Anselmo de Laon*

Siguiendo la división de Silvain <sup>93</sup>, nos corresponde analizar las sentencias de esta escuela que él llama *textos modelos*. La que tiene verdadero interés es la colección *Principium et causa omnium Deus (Sententiae Anselmi)*. Esta colección, bastante completa y sistemática, se plantea la distinción *sacramentum* y *res sacramenti* en el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía <sup>94</sup>.

Dejamos a un lado el estudio del Bautismo y la Penitencia, porque no aparece todavía la referencia a la *res et sacramentum*. En el primer caso, porque no se tiene en cuenta el carácter; y, en el segundo, porque todavía no se considera la penitencia interior como efecto intermedio entre la penitencia exterior y la remisión de los pecados. En la Eucaristía la cosa es bien distinta. Las *Sententiae Anselmi* nos transmiten la distinción entre *sacramentum* y *res sacramenti*. El *sacramentum* lo constituyen el pan, el vino y el agua. El pan es sacramento —signo— del Cuerpo del Señor; el vino, de su Sangre; y el agua, del agua que salió de su costado o de la fe de la Iglesia <sup>95</sup>.

mus sibi uniri, etiam in fine plenarie. Figurat etiam nobis nos seipsum vitam aeternam etiam habituros» (*Ibid.*, p. 131, sentencia n.º 193). Este pasaje tan interesante lo encontramos ya en la colección de Avranches 19, anterior al año 1113 según Lottin.

92. «Et nobis cum ipsa re sacramenti corporis et animae immortalitatem operatur, quam tamen non statim sed congruo tempore accipiemus» (*Ibid.*, p. 132, sentencia n.º 194).

93. Cfr. R. SILVAIN, *La tradition des sentences d'Anselme de Laon*, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22-23 (1947-1948) 2-4.

94. Cfr. *Sententiae Anselmi*, ed. F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, Münster 1919, pp. 114, 120, 116-118.

95. «Sacramentum triplex, quia in pane, vino et aqua, et est panis sacramentum dominici corporis, vinum sanguinis, in quo et anima intelligitur, aqua vel aquae illius aquae fluxit de eius latere, vel fidei Ecclesiae» (*Sententiae Anselmi*: F. BLIEMETZRIEDER, o.c., p. 116).

Lo que más llama la atención es su manera de enfocar la *res sacramenti*. En primer lugar, dirá que es el mismo Cristo (naturaleza humana y divina)<sup>96</sup>. Pero no tiene inconveniente en considerar el Cuerpo de Cristo como *sacramentum*, según se esbozaba en las sentencias anónimas del *Liber Pancrasis*. Por eso se afirma —y es uno de las primeras veces sin duda— que Cristo en la Eucaristía es *sacramentum et res sacramenti*, pues su Cuerpo eucarístico es *res* del sacramento visible, y *sacramentum* del pan celeste e invisible<sup>97</sup>. Así, en la Eucaristía, hay un doble *sacramentum*: las especies visibles y el Cuerpo y la Sangre de Cristo invisibles; y una doble *res*: el Cuerpo y la Sangre de Cristo, y el pan celeste. Para comprender mejor las afirmaciones de las *Sententiae Anselmi*, debemos fijarnos en su consideración sobre los tipos de *comestio*, pues hay una que es propia de aquellos que, sin recibir a Cristo en el sacramento, *fide dilectioneque panem celestem manducant et ei conveniunt*<sup>98</sup>. Esta unión con Cristo, que también se da sin recibir su Cuerpo en la Eucaristía es la *res sacramenti* de San Agustín. Pero en el sacramento hay otra realidad muy importante: el Cuerpo y la Sangre de Cristo realmente presentes. Esto San Agustín lo había dejado algo confuso. El autor de *Sententiae Anselmi* une la consideración de Berengario y Lanfranco a la de San Agustín, lo que da luz a la de este último, para mostrar con claridad que en el sacramento hay una doble *res*.

96. «Est igitur res sacramenti haec tripartita Christi conformitas et ipse Christus, qui similiter tripartita ratione comprehenditur secundum humanam naturam ex anima rationali et humana carne subsistens, secundum divinam ex verbo utrique in unitate coniuncto» (*Ibid.*).

97. «Est tamen Christus et sacramentum et res sacramenti. Corpus enim eius quod diversis respectibus visibile et invisibile dicitur, res est visibilis sacramenti; sacramentum panis celestis et invisibilis, quo vivunt angeli. Hic vero panis res est sui corporis. Unde Augustinus: Istud corpus visibile et palpabile sacramentum est invisibilis forma, id est, panis celestis. Hic tamen panis alibi dicitur sacramentum corporis Christi, quia virtus et causa est illius sacramenti. Sacramentum autem aliud visibile, aliud invisibile quantum ad elementorum visibilem speciem, invisibile quantum ad invisibilem Christi carnem et sanguinem. Similiter res sacramenti alia visibilis, alia invisibilis; visibilis quantum ad naturam corporis, invisibilis quantum ad naturam panis celestis» (*Ibid.*, pp. 116-118). Las mismas ideas se recogen también en la colección *Dubitatur a quibusdam*, que en este punto parece depender de *Sententiae Anselmi*: cfr. H. WEISWEILER, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, BGPhThM, 33, 1/2, Münster 1936, pp. 350-351.

98. El texto de *Sententiae Anselmi* distingue tres tipos de *comestio* (San Agustín distinguía dos): una *sacramentalis* solamente, propia de los malos que reciben el Cuerpo de Cristo bajo las especies sacramentales, pero *quia nec vere credunt nec diligunt, pani celesti cōmūiri non possunt*; la *realis bonorum*, propia de quienes, sin recibir a Cristo en el sacramento, *fide dilectioneque panem celestem manducant et ei conveniunt*; y, finalmente, la de quienes reciben ambas cosas. Cfr. F. BLIE-METZRIEDER, o.c., p. 119.



## γ. Dos compilaciones sistemáticas

Silvain habla de un tercer grupo de escritos que nos transmiten la tradición de la escuela de Laon. Son las denominadas compilaciones, que constituyen un mosaico de textos yuxtaponiendo pasajes de las sentencias anteriores. Esto explica su falta de sistematización<sup>99</sup>. A pesar de que Silvain afirma que son obras retrógradas que merecen muy poca atención, son un testimonio excepcional para mostrar la génesis del tema que nos ocupa.

La primera de estas compilaciones es *Prima rerum origo*, todavía inédita, de la que Weisweiler recoge algunos fragmentos<sup>100</sup>. En segundo lugar, nos encontramos con las *Sententiae Atrebatenses*, denominadas así por Lottin al haber encontrado el código en la Biblioteca Municipal de Arras. Este autor, al publicarlas por vez primera, indicó que eran anteriores a *Sententiae Anselmi* y *Prima rerum origo*<sup>101</sup>. La opinión contraria de Weisweiler y Silvain le hizo reconocer en un estudio más detenido que las sentencias de Arras eran posteriores a las otras dos, que eran utilizadas como fuentes, aunque en el tratado de la Eucaristía se apartan más de ellas<sup>102</sup>.

*Prima rerum origo* expresa con términos más claros que las *Sententiae Anselmi* cuál es la realidad última del sacramento, cuando afirma que el Cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía no sólo es *res*, sino también *sacramentum unionis*, al significar y conferir en la comunión la unión de los predestinados a la vida eterna<sup>103</sup>.

En las *Sententiae Atrebatenses* se recogen las mismas ideas que venimos estudiando, pero algo más desarrolladas. Vamos a detenernos en un pasaje muy significativo, en el que se observa la relación

99. Cfr. R. SILVAIN, *art. cit.*, 35.

100. Cfr. H. WEISWEILER, *o.c.*, pp. 260-269. Weisweiler piensa que *Prima rerum origo* es una reelaboración de las *Sententiae Anselmi* y de la colección *Potest quaeri quid sit peccatum*: cfr. H. WEISWEILER, *Die ältesten scholastischen Gesamt-darstellungen der Theologie. 2. Das Sentenzenwerk «Prima rerum origo»*, en *Scholastik* 16 (1941) 351-368. Lottin al principio consideró *Prima rerum origo* anterior a las *Sententiae Anselmi* (cfr. O. LOTTIN, *Aux origines de l'école théologique d'Anselme de Laon*, en *RTbAM* 10 (1938) 121-122), aunque más tarde adopta la opinión de Weisweiler (cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. 5, Gembloux 1959, p. 402).

101. Cfr. O. LOTTIN, *Les «Sententiae Atrebatenses»*, en *RTbAM* 10 (1938), 205.

102. Cfr. H. WEISWEILER, *art. cit.* 231-254, 351-368; R. SILVAIN, *art. cit.* 36, n. 1; O. LOTTIN, *o.c.*, pp. 400-402.

103. «Haec duo sunt quae sacramentum dicuntur, et duo quae res sacramenti, eodem scilicet corpore existente et sacramento et re sacramenti. Potest et aliter corpus Christi dici sacramentum, id est sacrae rei signum, id est unionis, quae confertur in hoc sacramento ad vitam praedestinatis» (*Prima rerum origo*, Fulda Hessische Landesbibliothek, *cod. theol.*, 4<sup>o</sup> Aa 36, fol. 43<sup>va</sup>, tomado de L. HÖDL, *art. cit.*, 169).



con *Sententiae Anselmi* y *Prima rerum origo*: «*Species autem panis et vini sunt sacramentum, id est sacrae rei, id est invisibilis gratiae, signum. Unde Augustinus in libro de civitate Dei: visibilis forma est sacramentum invisibilis gratiae. Item sacrificium visibile sacramentum est, id est sacrum signum. Quod autem hae species sint sacramentum, non essentia panis et vini, ostendit Ambrosius in libro sacramentorum: ubi accessit consecratio, de pane fit caro Christi. Res autem huius sacramenti, Christus est, qui non existit sub illis elementis secundum alteram naturam tantum, cum hae due naturae, scilicet divinitas et humanitas, sint indivisae in ipso. Vel res sacramenti est unio et vinculum caritatis quae confertur in hoc sacramento ad vitam praedestinati sunt; et corpus Christi quod in altari tractatur est sacramentum, id est signum sacrae rei, etiam unionis et caritatis quae confertur in ipso*»<sup>104</sup>.

Primeramente se afirma que las especies de pan y de vino son *sacramentum*, insistiendo en que el sacramento no es la *esencia* (*substantia*) del pan o del vino, sino las *especies*. La alusión explícita a San Agustín indica que se toma el término *sacramentum* en el sentido de signo. Por otra parte, el hecho de que la primera definición de sacramento se atribuya a San Agustín señala que este pasaje está relacionado con *Sententiae Anselmi*, o directamente con Ivo de Chartres —que también la recoge—, pues ya comentamos que esas palabras no se encuentran textualmente en las obras del obispo de Hipona<sup>105</sup>.

Después se afirma que Cristo, presente en el sacramento con su Humanidad y con su Divinidad —nueva alusión a *Sententiae Anselmi*— es la *res sacramenti* o realidad sagrada significada y contenida (*existit*) bajo las especies sacramentales. Pero además se menciona otra *res sacramenti*: la unión o vínculo de caridad entre los predestinados a la vida eterna, de la que el Cuerpo de Cristo es *sacramentum* (signo). En esta última afirmación, que no se encuentra en las *Sententiae Anselmi*, coinciden casi textualmente las *Sententiae Atrebatenses* y *Prima rerum origo*.

De lo dicho hasta aquí se desprende que la intervención de la escuela de Laon en la génesis del concepto *res et sacramentum* es decisiva. Los escritos de esta escuela recogen las ideas transmitidas por Lanfranco e Ivo de Chartres al considerar el Cuerpo sacramen-

104. *Sententiae Atrebatenses*, ms. Arras 523 (826), tomado de O. LOTTIN, o.c., p. 434.

105. Cfr. n. 70.

tal de Cristo como *res sacramenti*. Esto les da pie para expresar mejor el conocido texto de San Agustín en el comentario al Evangelio de San Juan, donde afirma que la *res sacramenti* es la unión entre los cristianos. La presencia del Cuerpo de Cristo en el sacramento queda realizada al ser considerado como *res*, y a su vez se manifiesta mejor que el Cuerpo del Señor significa la unidad y la causa: es *sacramentum unionis*. Por consiguiente el Cuerpo y la Sangre del Señor presentes en la Eucaristía bajo las especies de pan y de vino son *res et sacramentum*. La formulación de este concepto debe atribuirse, por tanto, a la escuela de Laon, que realiza la síntesis de la teología precedente. Los autores posteriores no harán más que darle una expresión formal más precisa y profundizar en su significado.

### b. Hugo de San Víctor

El «nuevo Agustín», como fue llamado Hugo de San Víctor por sus contemporáneos<sup>106</sup>, fue una de las glorias de la escuela del mismo nombre que había fundado en 1108 Guillermo de Champeaux (1070-1121), al abandonar la escuela catedralicia de París, por sus disputas con Abelardo sobre los universales. Guillermo estuvo íntimamente vinculado a la escuela de Laon, interviniendo en la conservación, propagación y ampliación de las sentencias anselmianas, que influyen de manera indudable en la formación de Hugo de San Víctor.

Los conocimientos de Hugo fueron muy amplios, abarcando Filosofía, Teología, Exégesis, Historia, Gramática... Se dedicó con ahínco a la búsqueda del saber, unida a la contemplación de la verdad y del bien; por eso su influencia posterior no se reduce a la Teología Dogmática<sup>107</sup>, sino que tiene también una bien ganada fama de místico.

### a. Obra dogmática

Está representada fundamentalmente por el conocido tratado *De sacramentis christianae fidei*<sup>108</sup>, escrito en los últimos años de su

106. Para los datos biográficos cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement...*, pp. 185-192; R. BARON, *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, en *Revue Hist. ecclés.* 51 (1956) 920-934; *Hugues et Richard de Saint-Victor*, Paris 1961.

107. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement...*, pp. 193-197.

108. PL 176, 173-618. Existen varios estudios destinados a presentar el catálogo y determinar la cronología de las obras auténticas de Hugo de San Víctor: J.

vida<sup>109</sup>. Toma como principio directriz para estructurar su obra el orden cronológico del plan divino: obra de la creación, y obra de la reparación. Aunque es muy sobrio en citas de los Padres, está muy nutrido de ellos, siendo San Agustín su autor preferido. Pero, al seguir la Tradición, va más allá de las palabras, asimila las ideas de los escritores eclesiásticos, y nos presenta el conjunto de los dogmas y su defensa racional en una serie de consideraciones juiciosas, firmes, largas y ponderadas, que ponen de manifiesto su gran ingenio.

Los sacramentos constituyen una de las partes más desarrolladas del tratado. Sin ninguna duda, en algunos lugares utiliza el material recopilado por Ivo de Chartres. Es el primer sistematizador completo de la alta escolástica. Además, numerosos textos suyos son tomados por otros autores (podemos citar, a modo de ejemplo, a Inocencio III), y sus ideas pasan al manual clásico de Pedro Lombardo, siendo grande la influencia que ejerce en la literatura teológica de los siglos XII y XIII.

### β. *Noción de sacramento*

La antigua definición *sacrae rei signum*, donde se encuentran indicados el signo visible, exterior, y la gracia interior, invisible (*res o virtus sacramenti*), le pareció insuficiente a Hugo de San Víctor porque no todo signo es sacramento. Por eso propone otra definición, que representa un paso considerable sobre la que aporta Ivo de Chartres. Según la nueva definición el sacramento es un elemento corporal o material que, en virtud de su semejanza, representa la gracia, por la institución la significa, y, debido a la santificación, la contiene<sup>110</sup>.

De este modo, su noción de sacramento comprende tres ideas esenciales: la aptitud del elemento corporal o material para representar la gracia invisible, en virtud de una semejanza natural con

CHÂTILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor*, en *Revue Moyen Age latin* 8 (1952) 147-162; R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, París 1957, pp. VII-XLII; D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960.

109. Así se deduce de las indicaciones que hace en el prólogo, y de su carácter inacabado. Landgraf lo data entre 1136 y 1141 (Cfr. A. M. LANDGRAF, *o.c.*, p. 122).

110. «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1, p. 9, c. 2, PL 176, 317).



aquello que significa; la institución divina por la que se establece, de hecho, la relación de significado entre el elemento corporal y la gracia; y la santificación del sacerdote por la que el elemento corporal contiene la gracia, siendo capaz de transmitirla al sujeto <sup>111</sup>.

Estas eran las ideas esenciales de San Agustín. Pero Hugo de San Víctor precisa algunos aspectos. Hace depender de la institución de Cristo, autor de los sacramentos, la relación entre el signo y la gracia significada, idea que en San Agustín está menos clara, pues parece que hace derivar la relación de la palabra de bendición, aunque en el fondo las dos ideas no se oponen. No obstante, esta definición todavía es imprecisa e incompleta <sup>112</sup>.

Además de precisar la idea de signo, otro acierto de la definición consiste en que deja esbozada la idea de causalidad con las palabras: *ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*. Esto supone una novedad respecto de las definiciones anteriores. La afirmación de la causalidad del sacramento, viene enunciada en otro lugar por el término *efficax* <sup>113</sup>.

#### γ. La expresión «res et sacramentum» en el «De sacramentis christianae fidei»

En esta obra encontramos la estructura tripartita aplicada al sacramento de la Eucaristía. Está propuesta en su esencia y, en cierto modo, también en su terminología. El epígrafe del capítulo donde desarrolla estas nociones es bastante significativo: *Tria esse in sacramento altaris: panis et vini speciem, corporis Christi veritatem, gratiam spiritualem* <sup>114</sup>. Hugo de San Víctor comienza este capítulo afirmando que, «aunque sea un solo sacramento, se pueden distinguir en él tres cosas: la especie visible, la verdad del Cuerpo, y el poder de la gracia espiritual» <sup>115</sup>. Obsérvese que se indican con precisión la situación de cada elemento del sacramento: del pan y del vino están los accidentes (la especie), el Cuerpo de Cristo está allí verdaderamente, y la gracia con una virtud espiritual.

De lo dicho hasta ahora se desprenden varias conclusiones:

1. Hugo de San Víctor tiene una dependencia terminológica de

111. Cfr. P. POURRAT, *o.c.*, p. 35.

112. Cfr. A. MICHEL, *Sacraments*, en DTC 14, 529.

113. «Efficax ad eandem (sanctificationem) sanctificandis conferendam» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1, p. 9, c. 2 PL 176, 317 D y 318 B).

114. *Ibid.*, 2, p. 8, c. 7 PL 176, 466 C.

115. «Nam cum unum sit sacramentum, tria ibi discreta proponuntur: species videlicet visibilis, et veritas corporis, et virtus gratiae spiritualis» (*Ibid.*).

Pascasio y Lanfranco. Sin duda conocía sus obras a través de Ivo de Chartres y la escuela de Laon y recoge la terminología usada por estos autores, lo que nos da a entender que eran aceptados comúnmente por la escolástica incipiente.

2. Sin embargo, en vez del *panis celestis* o el *vinculum caritatis*, Hugo de San Víctor habla de la *virtus gratiae spiritualis*. En esto se diferencia también de los escritos de la escuela de Laon. El sacramento de la Eucaristía tiene la virtud de otorgar la gracia al que lo recibe. No parece que suponga ningún esfuerzo para él distinguir este tercer elemento. ¿Es original en este aspecto? No, en su totalidad. San Agustín, como mencionamos en su lugar, hace referencia a la gracia, con la expresión *virtus sacramenti*. Luego, podemos afirmar que Hugo de San Víctor toma de la tradición precedente los dos primeros elementos: *specie visibilis* (que a veces denomina *sacramentum*), y *veritas corporis*; y de San Agustín, el tercero: *virtus gratiae spiritualis*. Esto no es del todo exacto y se debe matizar, pues Pascasio y Lanfranco sin duda sabían que el sacramento de la Eucaristía tiene esa *virtud espiritual*, aunque no insisten en ello porque lo que pretenden aclarar es la presencia real de Cristo en el sacramento, y distinguirla de la permanencia de los accidentes eucarísticos. Por esto no prestan atención al tercer elemento.

3. Podemos concluir, por tanto, que Hugo de San Víctor recoge conceptos que otros ya habían descubierto, los ordena, y los expresa con mayor claridad. Sin embargo no deja de extrañar su aparente independencia de la escuela de Laon en este pasaje.

Siguiendo la lectura del capítulo encontramos una afirmación explícita de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y de la identidad entre el Cuerpo de Cristo clavado en la Cruz y el Cuerpo eucarístico<sup>116</sup>. Nos recuerda mucho el pensamiento de Pascasio y Lanfranco. Hacemos estas referencias para poner de manifiesto el entramado de la doctrina que vamos siguiendo entre un siglo y otro, entre unos autores y otros.

¿Qué relación tiene para Hugo de San Víctor la *species visibilis* con el *verum corpus*, y éste con la *gratia spiritualis*? El primer elemento es signo del segundo: la relación entre las especies de pan y vino y el verdadero Cuerpo de Cristo es de significante a signifi-

116. «Quod enim videmus, species est panis et vini; quod autem sub specie illa credimus, verum corpus Christi est, et verus sanguis Iesu Christi quod pendit in cruce, et qui fluxit de latere» (*Ibid.*).

cado, teniendo en cuenta además que el Cuerpo de Cristo no sólo está significado sino realmente presente. Cuando dice que «la especie visible es sacramento del verdadero Cuerpo y de la verdadera Sangre»<sup>117</sup>, el término sacramento está tomado en el sentido propio de signo de cosa sagrada. Más adelante expresa lo mismo, pero utilizando el vocablo *imago* en vez de *sacramentum*<sup>118</sup>.

A su vez, también descubre la misma relación de signo entre el Cuerpo de Cristo y la gracia espiritual: «el cuerpo y la sangre son sacramento (signo) de la gracia espiritual»<sup>119</sup>; de tal manera que «lo que se cree según la verdad del cuerpo es sacramento (signo) de lo que se percibe según la gracia espiritual»<sup>120</sup>. Precisa más la relación del Cuerpo de Cristo con los otros dos elementos, cuando afirma que es *res* de las especies de pan y vino; y, juntamente con ellas, es *sacramentum* de la infusión de la gracia y participación del Espíritu Santo fruto de este sacramento: «*Sacramentum ergo altaris et Eucharistia divina, ... res est secundum substantiae suae veritatem... Et rursum quod nunc visibiliter secundum sacramenti speciem et corporaliter secundum carnis et sanguinis Christi veritatem Christum in altari sumimus, sacramentum est, et imago quod ipsum eundem invisibiliter et spiritualiter secundum gratiae infusionem et Spiritus Sancti participationem in corde sumere debemus*»<sup>121</sup>.

Estas palabras sí que denotan una influencia de las sentencias de la escuela de Laon. El contenido es semejante, aunque hace más hincapié en el efecto de la gracia, que en aquellos escritos estaba presupuesto.

Concluye con unas palabras que ponen de manifiesto su sentido místico: «Por tanto, la divina Eucaristía que en el altar es tratada según la especie como pan y vino, y según la verdad como el Cuerpo y la Sangre de Cristo, es sacramento, signo e imagen de la invisible y espiritual participación de Jesús, que se perfecciona en el interior del corazón por la fe y el amor»<sup>122</sup>: Esa invisible participación de

117. «Nec per panem et vinum corpus et sanguinem tantum significari credimus; sed sub specie panis et vini verum corpus et verum sanguinem consecrari, et speciem quidem visibilem sacramentum esse veri corporis et veri sanguinis» (*Ibid.*, c. 7; col. 466 D).

118. «Quod ergo videtur secundum speciem sacramentum est, et imago illius quod creditur secundum corporis veritatem» (*Ibid.*).

119. «Corpus autem et sanguinem sacramentum esse gratiae spiritualis» (*Ibid.*).

120. «Et quod creditur secundum corporis veritatem, sacramentum est illius quod percipitur secundum gratiam spiritualem» (*Ibid.*, col. 466 D-467 A.).

121. *Ibid.*, 467 A.

122. «Ergo divinissima Eucharistia quae in altari et secundum panis et vini speciem et secundum corporis et sanguinis Christi veritatem visibiliter et corpora-



Jesús ¿no es lo mismo que la unión con el *panis celestis* o el *vinculum caritatis* de las sentencias de Laon? <sup>123</sup>.

Pero aún sigue profundizando en esta cuestión, señalando la causa por la que el Cuerpo y la Sangre de Cristo son significados por las especies de pan y de vino. La razón es sencilla: significar el alimento espiritual por medio del alimento material. Como su Cuerpo y su Sangre son alimentos para el alma, quiso el Señor que fueran significados por dos elementos que sirven para el alimento del cuerpo, el pan y el vino <sup>124</sup>.

Hugo de San Víctor pone la última piedra con un resumen donde muestra su agudo ingenio teológico y aporta un nuevo elemento, como atando el último cabo: el Cuerpo de Cristo respecto de la gracia no tiene sólo razón de signo, sino también de causa. Estas son sus palabras: *Et sic quidem cum tria in uno sint; in primo quidem signum invenitur secundi; in secundo autem causa tertii; in tertio vero virtus secundi, et veritas primi: et haec tria in uno sunt, et unum sacramentum* <sup>125</sup>.

#### δ. La expresión «res sacramentum» en una cuestión anónima

Entre 1959-1960 Lottin publica un conjunto de cuestiones de un florilegio de Châlons-sur-Marne, que supone una contribución importantísima al tema que venimos estudiando. Lottin afirma que a partir del folio 116<sup>v</sup> el florilegio recoge un conjunto de cuestiones de teólogos contemporáneos y Padres de la Iglesia. Entre los autores contemporáneos se atribuyen explícitamente algunas cuestiones a Hugo de San Víctor <sup>126</sup>. Hay una cuestión anónima sobre el sacra-

---

liter tractatur, sacramentum est et signum; et imago invisibilis et spiritualis participationis Iesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur» (*Ibid.*, c. 7 467 AB).

123. Además Hugo de San Víctor vuelve a insistir en el efecto último del sacramento con una terminología que reúne todas las corrientes anteriores: siglo IX (*signum et veritas*), siglo XI (*vera caro Christi sub specie panis*), y sentencias de Laon (unión y participación con Cristo al recibir su Cuerpo): «Divinissimae Eucharistiae assumptio sacramentum est, et imago participationis Iesu; quia hoc quod eius sacramentum visibiliter percipimus signum est quod ei spiritualiter uniri debemus. Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia; ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur; quoniam divinos facit, et participes divinitatis eos qui se digne participant. Et quia ipsa signum est et veritas, in qua vere carne Christi sub specie panis sumitur; et in carne eius digne sumpta, ipsius etiam divinitatis susceptio et participatio et consortio condonatur» (*Ibid.*, c. 8, 467 D-468 A).

124. Cfr. *Ibid.*, c. 8, 467 BCD.

125. *Ibid.*, 467 D.

126. Cfr. O. LOTTIN, *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor*, en *RThAM* 26 (1959), 177. Lottin data este florilegio, con cierta elasticidad, cerca de 1140. Opina también que en él se encuentran cuestiones que Hugo redactó sin un plan

mento de la Eucaristía, donde se utilizan expresiones ya conocidas por el *De sacramentis*, que vamos a analizar con detalle porque allí aparece de un modo diáfano la terminología que nos ocupa:

«*In sacramento autem altaris quod Eucharistia dicitur, id est bona gratia, quadam prerogativa, eo quod ibi sit ipse Christus personaliter, tria considerantur: sacramentum tantum, et simul res et sacramentum, et res tantum*»<sup>127</sup>.

Según esta cuestión el *sacramentum tantum* son las especies visibles de pan y de vino, ya que la sustancia de los mismos se ha cambiado en el Cuerpo y Sangre de Cristo realmente presentes bajo esas apariencias<sup>128</sup>. Además señala que el *sacramentum tantum* es signo de las dos *res*. El fundamento estriba en que, a la manera del pan compuesto de muchos granos, el Cuerpo de Cristo consta de muchos miembros, y la Iglesia de muchos fieles<sup>129</sup>. Esta idea, tomada de los Santos Padres —San Agustín entre otros—, se encuentra ya en la *Didaché*<sup>130</sup>. Se entiende que lo dicho del pan se aplica también al vino, y así lo hará la *Summa Sententiarum* completando esta idea.

El Cuerpo de Cristo en la Eucaristía es *res et sacramentum*. Es *res* en cuanto está allí verdaderamente, aunque oculto a nuestros sentidos, y por tanto significado por las especies visibles. Pero es *sacramentum* en cuanto *significa* y *causa* la unión de los miembros y la Cabeza. Aquí aparece expresada con toda claridad la relación causal entre la *res et sacramentum* y la *res tantum*<sup>131</sup>.

preconcebido, y podrían ser fuentes del *De sacramentis* y de la *Summa Sententiarum* (cfr. *idem*, *Sources de la «Summa Sententiarum»*, en *RThAM* 25 (1958), 55).

127. *In sacramento autem altaris*, ms. Châlons-sur-Marne 72, q. 71, cit. por O. LOTTIN, *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor*, en *RThAM*, 27 (1960) 43. Obsérvese la semejanza con alguna expresión encontrada en el *De sacramenti christianae fidei* (cfr. n. 123).

128. «*Et sacramentum tantum: illa visibilis species sub qua latet verum corpus Christi, scilicet forma et sapor panis quae remanent ibi ad nostram utilitatem... Illud quod videtur panis dicitur, non propter substantiam panis, sed propter formam quae in illa substantia est; sed sub ea et in ea latet res, id est vera Christi caro*» (*Ibid.*).

129. «*Hic autem panis similitudinem habet illius rei, scilicet corpus Christi, cum est sacramentum; sicut enim unus panis ex multis conficitur granis, ita et corpus Christi ex multis constat membris, vel Ecclesia ex multis fidelibus*» (*ibid.*, art. cit., 44).

130. *Didaché* IX, 4; F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, I, Tübinga 1901, p. 23.

131. «*Res simul et sacramentum est ipsum corpus Christi: res est quia ibi vere est et tamen sensibus nostris velatur; sacramentum quod signat et efficit capitis et membrorum unionem, cum qua talem habet similitudinem, quod sicut multa membra sibi corpus unit, ita et illa unio spiritualis multos fideles in unum iungit, et sicut multi sibi ab uno incorporantur, ita et participatione illius unionis multa membra uniuntur suo capiti*» (*In sacramento autem altaris, l.c.*).

Finalmente, con relación a la *res tantum*, hay una variación entre el *De sacramentis* y esta cuestión que venimos analizando porque aquí, expresando el mismo concepto, se nota más la influencia de la escuela de Laon, al hablar de la unión espiritual de los predestinados como efecto del sacramento<sup>132</sup>, fruto a su vez de la unión de los miembros con la Cabeza, como hemos visto más arriba. El resto de la cuestión constituye una reflexión excelente sobre lo que poco después se denominará «transubstanciación», y acerca de la permanencia de las especies y el modo de estar presente Cristo bajo cada una de ellas.

Si el texto que hemos analizado es anterior a la *Summa Sententiarum* —hipótesis más verídica— y al *Tractatus de sacramento altaris*<sup>133</sup>, habría que atribuir con probabilidad a la citada cuestión anónima la culminación del desarrollo que venimos estudiando, al acuñar las fórmulas de *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*. Mejor dicho, sería en esa cuestión donde se expresa formalmente la terminología por vez primera, aunque los conceptos deben atribuirse a las sentencias de la escuela de Laon.

### c. La «*Summa Sententiarum*»

#### a. Autor, fecha y características

Desde fines del siglo XIX<sup>134</sup>, pero sobre todo en el presente siglo, han salido a la luz un buen número de trabajos que pretendían determinar el autor de esta obra y la fecha de composición, relacionándola sobre todo con el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor y las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>135</sup>. Las opiniones se han dividido:

132. «Res vero tantum est illa unio spiritualis qua soli predestinati participant» (*Ibid.*).

133. Cfr. PL 172, 1273-1312. Este tratado ha sido atribuido a Esteban de Beugé († 1136); más tarde se ha destacado su dependencia de la *Summa Sententiarum* y del *De sacramentis* (cfr. A. M. LANDGRAF, o.c., p. 130).

134. Cfr. A. MIGNON, *Les origines de la philosophie scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. 1, Paris 1895, p. 192; B. HAUREAU, *Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1886, p. 74.

135. Cfr. R. DE CHEFDEBIEN, *Une attribution contestée, la «Summa Sententiarum» de Hugues de Saint-Victor*, en *Revue augustinienne* 12 (1908) 529-560; P. CLAEYS-BOUUAERT, *La «Summa Sententiarum» appartient-elle à Hugues de Saint Victor?*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique* 10 (1909) 278-289; M. CHOSSAT, *La Somme des Sentences, oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, Lovaina 1924; H. WEISWEILER, *La «Summa Sententiarum» source de Pierre Lombard*, en *RThAM* 6 (1934) 143-183; R. BARON, *Note sur l'énigmatique «Summa Sententiarum»*, en *RThAM* 25 (1958) 26-41; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement...*, pp. 197-203 y 293-296.



unos autores han atribuido esta obra a Hugo de San Víctor<sup>136</sup>, otros lo han negado, atribuyéndola a otro autor o permaneciendo dudosos<sup>137</sup>. Entre los primeros se distinguen los que han mantenido la anterioridad de la *Summa* con relación al *De sacramentis*, y los que han opinado lo contrario. Sobre todo en los últimos años ha surgido una tercera opinión, según la cual habría dos redacciones de la *Summa* y Hugo sería responsable de una de ellas<sup>138</sup>. Lottin opina que esta obra se encuentra en el mismo contexto histórico de los comienzos de la escuela de San Víctor, aunque no tenga por ello que atribuirse necesariamente a Hugo<sup>139</sup>.

Se han ensayado todo tipo de estudios de crítica externa, crítica interna y análisis de las diferencias que muestran los diversos códices manuscritos<sup>140</sup>.

De todas formas, podemos hacer algunas afirmaciones, aunque no todas concluyentes:

En primer lugar, parece que la *Summa* es posterior al *De sacramentis*. Entre otras razones, porque aquella tiene perfecta la terminología de *res et sacramentum*, mientras que en éste, aunque se encuentra su contenido, falta la fórmula técnica. No se puede apoyar toda una tesis, máxime en un asunto tan controvertido, en un solo dato; pero sí se nos antoja lícito que un dato puede inclinar la balanza hacia un lado.

Al comparar los dos tratados, y ciñendonos únicamente a los apartados que tratan de los sacramentos, deducimos que la doctrina de la *Summa* supera al *De sacramentis*: aquella contiene una de-

136. Cfr. R. DE CHEFDEBIEN, *art. cit.*, 552.

137. P. CHOSSAT (cfr. o.c.), la atribuye a Hugo de Mortagne, y la data alrededor de 1155, asegurando que es posterior al Libro de las Sentencias. La afirmación nos parece demasiado aventurada. Cfr. R. WEISWEILER, *art. cit.*, 143 ss.; J. DE GHELLINCK, o.c., p. 295.

138. Cfr. R. BARON, *art. cit.*, 39-40; J. DE GHELLINCK, *A propos de l'hypothèse des deux rédactions au des deux éditions successives de la Somme des Sentences*, en *Recherches de science religieuse*, 18 (1925) 454.

139. Cfr. O. LOTTIN, *A propos de sources de la «Summa Sententiarum»*, en *RTThAM* 25 (1958) 42-58.

140. Un grupo de manuscritos contiene los tratados del Orden de Ivo de Chartres y del Matrimonio de Gautier de Mortagne; otros manuscritos no los recogen. Algunos tienen adiciones, y otro grupo presenta omisiones respecto al texto completo. Si atendemos al autor, 17 manuscritos son anónimos (la mayoría del siglo XII, que serían los más interesantes), 4 la atribuyen a *Magister Hugo*, 4 a Hugo de San Víctor, 6 a Otho u Odo, y 2 a Hugo y Otho a la vez. Cfr. R. BARON, *art. cit.*, 33-35 y 37-38; M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico* (trad. italiana), t. 2, Florencia 1980, pp. 355-356. Al estar descartado Hugo de San Víctor como autor de la *Summa*, Weisweiler —basado en los autores alegados en los manuscritos— se la atribuye al obispo Odón de Lucca, y la data entre 1140 y 1146 (cfr. *art. cit.*, 181-183).

finición más perfecta de sacramento —como veremos más adelante—, en la que considera la *eficacia* como lo específico que distingue un sacramento de los demás signos. De la Confirmación da una explicación cabal<sup>141</sup>. Al hablar de la Extrema Unción, parece que se inclina por la no reiteración en el curso de la misma enfermedad<sup>142</sup>, mientras que el *De sacramentis* es favorable a la reiteración. En fin, en la Eucaristía el tratado de Hugo de San Víctor distingue muy bien en el único sacramento la especie visible, la verdad del Cuerpo, y la virtud de la gracia espiritual, pero la *Summa* introduce la terminología precisa, quizás inspirándose en la cuestión anónima del florilegio de Châlons-sur-Marne, según hemos comentado.

También queremos apuntar, como ha subrayado Weisweiler<sup>143</sup>, que la *Summa* constituye una de las fuentes de las Sentencias de Pedro Lombardo, por lo que pensamos que, sin duda, es de aquí de donde el Maestro de las Sentencias toma la expresión *res et sacramentum*.

Por lo demás, el parentesco de la *Summa* con las obras que la anteceden<sup>144</sup> pone de manifiesto que este tratado constituye un paso más en el proceso que venimos estudiando, en consonancia con los teólogos anteriores. Por lo que toca al objeto de nuestro estudio, la semejanza entre la *Summa Sententiarum* y la cuestión anónima *In sacramento autem altaris* es manifiesta. Si el florilegio de Châlons es anterior a la *Summa Sententiarum* —hipótesis más probable—, en ese caso podemos concluir que la *Summa*, en lo que se refiere a la tríada en el sacramento de la Eucaristía, se inspira en la cuestión mencionada.

β. *La eficacia del signo sacramental, elemento constitutivo de la noción de sacramento*

Antes de pasar al examen de la noción *res et sacramentum* en la *Summa*, conviene describir, aunque sea sucintamente, los elementos característicos de la definición de sacramento en este tratado. El autor de la *Summa* se beneficia de los adelantos conseguidos por

141. «In baptismo datur Spiritus ad remissionem, hic datur ad robur» (*Summa Sententiarum*, tr. 6, c. 1 PL 176, 138).

142. «Sacramentum non esse iterandum» (*Ibid.*, c. 15; col. 176).

143. Cfr. H. WEISWEILER, *art. cit.* Este autor mantiene que tanto el *De sacramentis*, como la *Summa Sententiarum* son fuentes de las Sentencias de Pedro Lombardo, que toma de una lo que no encuentra en el otro.

144. Esta obra se puede considerar como la confluencia de las tendencias abelardina y victorina (Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, p. 197. H. WEISWEILER (cfr. *Aufsätze und Bücher*, en *Scholastik*, 16 (1941) 123-125) propone a Ivo de Chartres como fuente de la *Summa*.

Hugo, y corrige lo que había de incompleto en la definición de éste.

Las siguientes palabras de Pourrat dan idea precisa de este avance: «Hugo definía el Bautismo como el agua santificada por la palabra de Dios. Este lenguaje es impropio a los ojos del autor de la *Summa*. Para él, el Bautismo se constituye por la inmersión y la invocación a la Trinidad; el agua y la inmersión son el *sacramentum* del Bautismo, la invocación a la Trinidad es la *forma*. En todos los sacramentos distingue el *sacramentum*, que es el signo exterior por el que la *res sacramenti* es significada. Tiende, como San Agustín, a hacer de la idea general de signo el fundamento de la definición de sacramento; pero es en la eficacia donde busca con razón la nota específica que diferencia el signo sacramental de cualquier otro signo»<sup>145</sup>.

El autor de la *Summa* achaca a las definiciones aportadas por Ivo de Chartres el convenir a signos que no son sacramentos. Por eso insiste en que lo distintivo del sacramento es el carácter de *eficacia*: confiere la gracia significada por él<sup>146</sup>. Además, no es un mero signo convencional, cuya capacidad de significar vendría dada únicamente en virtud de la institución, sino que tiene alguna semejanza con aquello que significa<sup>147</sup>.

Y. «*Sacramentum tantum*», «*res et sacramentum*» y «*res tantum*»

El sexto tratado de la *Summa* está dedicado a los sacramentos de la Confirmación, Eucaristía, Penitencia y Extrema Unción, por este orden. Es en el segundo capítulo dedicado a la Eucaristía donde encontramos las expresiones que venimos estudiando, tal y como las conocemos actualmente. El epígrafe del capítulo es significativo: «Tres cosas hay en el sacramento del altar»<sup>148</sup>. El autor anuncia que va a describir el *sacramentum* y la *res sacramenti*<sup>149</sup>; como los autores

145. P. POURRAT, *o.c.*, p. 38.

146. «Sed ut solis sacramentis competat, sic intelligendum est: sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia» (*Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 1 PL 176, 117 A). «Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio» (*Ibid.*, 117 B).

147. «Sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat» (*Ibid.*). Este aspecto ya lo había considerado Hugo de San Víctor en su definición de sacramento (cfr. n. 110).

148. «Quod tria sint in sacramento altaris» (*Summa Sententiarum*, p. 2, tr. 6, c. 3 PL 176, 140 A).

149. «Nunc videndum est in hoc sacramento, quid sacramentum, quid res sacramenti» (*Ibid.*).



anteriores afirma que la *res sacramenti* es doble, y se propone describir cómo se relacionan. Comienza enumerando los tres elementos, con una terminología ya conocida:

«*Tria hic considerare oportet: unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum*»<sup>150</sup>.

Seguidamente explica qué se entiende por cada uno de los tres elementos, siguiendo la exposición de la cuestión inédita del florilegio de Châlons-sur-Marne:

a) *Sacramentum et non res sunt species visibiles*<sup>151</sup>. Pero no sólo el elemento material (especies de pan y vino), sino también el uso del mismo, a saber, la fracción, elevación, etc... Así se muestra en perfecta consonancia con la noción de sacramento que hemos descrito. Todo esto es sacramento (signo) del Cuerpo y de la Sangre de Cristo<sup>152</sup>, y de su Cuerpo Místico. Pero el autor de la *Summa* quiere ser consecuente con su concepto de sacramento. Ha dicho que no es un signo convencional, sino que guarda semejanza con aquello que significa. Pues bien, a continuación va a explicar el fundamento de esa semejanza.

Con respecto al Cuerpo de Cristo da la misma razón de semejanza que el *De sacramentis*: así como el pan y el vino son alimentos por excelencia para el cuerpo humano, el Cuerpo y la Sangre de Cristo son comida y bebida que nutre el alma<sup>153</sup>. Con relación al efecto del sacramento (*res tantum*), completa la idea expresada en la cuestión del florilegio de Châlons, al hacer referencia también al vino<sup>154</sup>. En ningún momento pone entre el *sacramentum tantum*,

150. *Ibid.* Conviene notar que la amplitud dedicada al tema —un capítulo entero, y el primero después de tratar las nociones generales acerca de la Eucaristía—, la introducción con el verbo *oportet* y la claridad con que se expone la materia, es una muestra de lo implantada que se encuentra la terminología, al poco tiempo de introducirse.

151. *Ibid.*

152. «*Sacramentum enim est sacrae rei signum. Signum autem est quod praeter speciem quam ingerit facit aliquid in mentem venire. Haec autem visibilia faciunt in mentem venire mortem, vel sepulturam vel ad coelos ascensionem; et totum ordinem rei cuius sacramenta sunt. In hoc etiam species panis et vini dicuntur sacramenta corporis et sanguinis Domini*» (*Ibid.*, 140 AB).

153. «*Sicut pane et vino prae omnibus aliis cibis sive potibus corpus reficitur, ita illo vero cibo veroque potu anima ad veram vitam nutritur*» (*Ibid.*, 140 B).

154. «*Cum Ecclesia quoque saepissime in sacra Scriptura dicatur corpus Christi, et huius corporis panis et vinum sacramenta esse leguntur; quia sicut panis ex multis granis efficitur unus, vinum ex multis racemis in vinum confluit; ita ex plurimis membris Ecclesiae, quae est corpus Christi, adunatur*» (*Ibid.*).

por un lado, y la *res et sacramentum* y *res tantum*, por otro, razón alguna que no sea la de signo.

b) *Sacramentum et res, ipsum corpus Christi et sanguis*<sup>155</sup>. El Cuerpo de Cristo es *res* con respecto a las especies sacramentales, como acabamos de analizar; pero es también *sacramentum* «de la unidad de la Cabeza y los miembros producida por la fe del Cuerpo y la Sangre del Señor»<sup>156</sup>. La razón de la semejanza la encuentra en que el cristiano unido a su Cabeza, Cristo, se conforma con el Cuerpo Místico<sup>157</sup>.

c) *Res tantum*. Aparece designada primeramente como *virtus sacramenti*, expresión que se encuentra en perfecta consonancia con San Agustín y Hugo de San Víctor. Más tarde la denomina *caro spiritualis Christi*, apoyándose en la autoridad de San Jerónimo y San Agustín. Además, siguiendo la cuestión del florilegio de Chalons<sup>158</sup>, explica que «come esta carne quien se une a Cristo por la fe»<sup>159</sup>. Es decir, que se consigue este efecto también sin recibir sacramentalmente el Cuerpo de Cristo. Por tanto puede recibirse la *res tantum* sin haber comulgado realmente. Al igual que Hugo de San Víctor en el *De sacramentis*, este capítulo de la *Summa* termina con un colofón que resume lo dicho en una fórmula escueta<sup>160</sup>.

Con el estudio de la *Summa Sententiarum* se cumple el objetivo de este artículo. Hemos asistido a las primeras formulaciones teológicas —según nuestra opinión— de las expresiones *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*. Hemos mostrado también el origen de esas expresiones, y los caminos por los que han llegado hasta aquí, así como las razones que mueven a los teólogos a utilizarlas. La aceptación de la terminología a partir de este mo-

155. *Ibid.*

156. «Haec res iterum sacramentum est alterius, scilicet unitatis capitis et membrorum quam efficit fides corporis et sanguinis Domini» (*Ibid.*, 140 BC).

157. *Ibid.*, 140 C.

158. «Res enim spiritualis est, ne tamen sacramentaliter sed etiam spiritualiter, scilicet fide, percipienda est. Unde: crede et manducasti» (*In sacramento autem altaris*, ms. Châlons-sur-Marne 72, q. 71, art. cit. 46).

159. «Istam carnem manducat, qui per fidem Christo connectitur et conformatur» (*Summa Sententiarum*, p. 2, tr. 6, c. 3, 140 C).

160. «Itaque tria in hoc sacramento considerata sunt: species visibiles, quae sacramentum sunt et non res, et verum corpus Christi quod sub specie est panis et vini, tertium ipsa efficacia sacramenti, quae spiritualis caro Christi et virtus sacramenti appellantur, ut diximus» (*Ibid.*, 140 D).

mento es unánime <sup>161</sup>, llegando a introducirse en el magisterio ordinario de Inocencio III <sup>162</sup>, por lo que no es necesario insistir más en ella.

P. López-González  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

## SUMMARIUM

### DE ORIGINE DISTINCTIONIS INTER «REM ET SACRAMENTUM»

*Auctor elucidat quomodo ante dimidium saeculi XII in doctrina de sacramento Eucharistiae haec tres notiones distinctae sint et quomodo escola Laonensis maximum exercuerit munus ad illas definiendas, cum in systemate collexisset praecedentium theologorum sententias.*

*Disceptatio incipit a Sancto Augustino, ex quo doctores scholastici notiones «sacramenti» et «rei sacramenti» haurierunt. Episcopi Hipponensi usitata sententia est illam «rem», quam prophetiae principaliter considerant, figurae tam Veteris quam Novi Testamenti respiciunt, sacramenta significant, esse Christum ipsum. Augustinus praeterea distinguit in sacramento Eucharistiae «sacramentum» ipsum, quod omnes accipiunt, a re sacramenti (unitate corporis et sanguinis Christi), quam tantum illi accipiunt qui accedunt bene dispositi.*

*Haeresis Berengarii, qui pro sua sententia frustra adducebat auctoritatem Ratramni, cuius opera quidem tunc habebantur tamquam Iohannis Escoti, impulit ad considerandam realem Christi praesentiam in Eucharistiam et ad discernendum inter sacramentum (species sensibiles) et rem sacramenti (ipsam Corpus Christi). Lanfrancus hanc distinctionem Berengarii admittit, cui tamen obiicit corpus Christi vere adesse in Eucharistia. Iuvus a Cartusio illos textus colligit Lanfranci et Sancti Augustini qui in Eucharistia relationem quandam insinuant inter Corpus Christi atque Ecclesiae unitatem ab ipso sacramento affecta.*

*De hoc ipso nexu agunt opera scholae Laonensis. Liber «Pancrisis» (antiquior 1117) iam aliquas refert sententias quae Corpus Christi in Eucharistia simul esse figuram et rem tenent. In florilegio noncupato «Principium et causa omnium Deus», quod scholae Laonensis normas theologicas exemplariter describit, primo forsitan verba sacramentum et res sacramenti leguntur de Christo et de Eucharistia. Ibi*

161. Cfr. *Tractatus de sacramento altaris*, c. 17 PL 172, 1295 D-1296 A; PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, d. 8, c. 7, n. 2; PEDRO DE POITIERS, *Sententiarum libri V*, 5, c. 10 PL 211, 1241; INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio*, 4, c. 36 PL 217, 879-880.

162. «Distinguendum est tamen subtiliter inter tria quae sunt in hoc sacramento discreta, videlicet formam visibilem, veritatem corporis et virtutem spirituales. Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis. Primum est sacramentum et non res. Secundum est sacramentum et res. Tertium est res et non sacramentum. Sed primum est sacramentum geminae rei. Secundum autem est sacramentum unius, et alterius res existit. Tertium vero est res gemini sacramenti» (INOCENCIO III, *Carta Cum Marthae* PL 214, 1121).



*quidem nec non et in sequentibus illius scholae recopilationibus triplex de qua agimus distinctio saltem substantialiter continetur.*

*Huius autem triplicis distinctionis prima explicita enunciatio videtur extare in quaestione quadam florilegii 72 a Chalons-sur-Marne, quod fortasse Hugo a Sancto Victore secum habuit et quod —iuxta Lottin— inter fontes Summae Sententiarum est adnumerandum. Nemo autem adebit negare illud arcte iungi cum operibus scholae Laonensis et cum De Sacramentis libris. Denique in Summa Sententiarum formalem invenimus propositionem triplicis distinctionis, quae deinde per totum saeculum XII communiter est recepta.*

## SUMMARY

### ORIGEN OF THE DISTINCTION «RES ET SACRAMENTUM»

*The author shows the process through which the distinction of this triad in the sacrament of the Eucharist in the first half of the 12th Century, is reached. He points out the primordial role of the School of Laon in the deciding of these expressions, getting together a series of the notions brought forth by the anterior theologians.*

*He takes Saint Augustin as a starting point because theologians extract the notions of sacramentum and res sacramenti from him. To the Bishop of Hipona, understood in a broad sense, the preeminent res which the prophecies looked at, (the figures of the New and Old Testaments and the Sacraments), is Christ. In the sacrament of the Eucharist, he distinguishes, moreover, between the sacrament which all receive, and the res sacramentis, unitas corporis et sanguinis Christi, which are received only by those who go to the sacrament well-prepared.*

*The heresy of Berengar, which tries to base itself on the texts of Ratramno which are accepted in their time as being the work of John Scott, calls the attention to the real presence of Christ in the Eucharist, distinguishing there sacramentum (species) from the res sacramenti (Body of Christ). Lanfranc states that the Body of Christ is present in the Eucharist. Ivo de Chartres gathers Lanfranc's texts as well as those of Saint Augustin, which suggest reflection over the relation that exists in the Eucharist between the Body of Christ and the ecclesiastic unity produced by the sacrament.*

*The writings of the School of Laon will look more thoroughly into that relation. In fact the Liber Pancrisis (before 1117) get together judgements where it is said that the Body of Christ in the Eucharist is figura and res at the same time. In the Collection Principium et causa omnium Deus, one of the model texts of the School of Laon, appears for the first time the expression sacramentum et res sacramenti referred to Christ in the Eucharist. In this work, and in the later compilations of the said school, the trilogy which we are now looking into appears in its essence.*

*The first formal expression of the trilogy can probably be found in a question of the florilegium of Chalons-sur-Marne 72, which perhaps belongs to Hugh de San Victor and is considered as a possible source of the Summa Sententiarum by Lottin. Its relation with the writings of the School of Laon and with the De Sacramentis are undeniable. In the Summa Sententiarum, we again come across the formal expression of the trilogy, which, from then onwards will be constant in the 12th Century.*

